نور در حکمت سهروردی

نور در حکمت سهروردی

تألیف:
سیما نوربخش

با م
دکتر غلامحسین ابراهیمی دی
و دکتر حسین ض

فهرست مطالب

مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی..... یازده
مقدمهٔ دکتر حسین ضیائی..... بیست و یک
یادداشت مؤلف..... بیست و سه

فصل اول: از سهروردِ تا حلب
زندگی و آثار..... ۱
منابع حکمت سهروردی..... ۶
۱. میراث ایران..... ۸
۲. اندیشهٔ یونان..... ۱۳
۳. معارف اسلام..... ۱۸
۱. منابع مقدس..... ۱۸
الف. قرآن و حدیث..... ۱۸
ب. الهام سهروردی از تعالیم امامان شیعه(ع)..... ۲۲
۲. فلسفه اسلامی..... ۲۳
۳. عرفان و تصوف..... ۲۷
اشراقیان پس از سهروردی..... ۳۱

فصل دوم: نور در حکمت سهروردی

اهمیت مبحث نور ۳۷
معنای نور و ظلمت ۳۹
نور و ظلمت در قرآن و حدیث ۴۰
نور و ظلمت در حکمت سهروردی ۴۸
اشراق ۵۱
نور و ظهور ۵۴
نور و وجود ۵۶
اصالت وجود یا نور؟ ۵۷
تشکیک در مراتب نور و وجود ۶۰
مقام نورالأنوار و واجب الوجود ۶۲
نور و نار ۶۳
اقسام نور ۶۶
خصوصیات انوار مجرد ۶۷
اختلاف انوار مجرد ۶۸

فصل سوم: نورالأنوار

اثبات نورالأنوار ۷۱
وحدانیّت نورالأنوار ۷۲
صفات نورالأنوار ۷۳

فصل چهارم: جهانشناسی اشراقی صدور و فیض

جهانشناسی اشراقی ۷۷

نسبت انوار عالی و سافل با یکدیگر ۸۳
قاعدهٔ فلسفی امکان اشرف ۸۴
جواز صدور بسیط از مرکب ۸۵
ارباب اصنام، مُثُل و فرشتگان ۸۶
اقسام ارباب اصنام ۹۲
عوالم چهارگانه هستی ۹۳

فصل پنجم: فعل نورالأنوار و انوار قاهره

فعل ازلی انوار ۹۵
حرکت افلاک ۹۹

فصل ششم: برزخ‌ها

معنا و خصوصیات برزخ ۱۰۳
صدور برزخ‌ها ۱۰۵
اقسام برزخ‌ها ۱۰۸
حقیقت جسم ۱۰۹

فصل هفتم: نفس ناطقه (نوراسپهبد)

تعریف نفس ۱۱۵
جهات و قوای نفس ۱۱۷
تجرد نفس ۱۲۳
حدوث و بقای نفس ۱۲۶
شناخت ۱۳۰
احوال سالکان طریق اشراق ۱۳۷

معنای تناسخ ۱۴۱
معانی لذّت و ألم، سعادت و شقاوت ۱۴۷

فصل نهم: نبوت و امامت

ضرورت عقلی نبوت ۱۵۱
کیفیت و اقسام اطلاع از غیب ۱۵۳
معنا و شرایط معجزه ۱۵۵
مقام معنوی امام ۱۵۶
منابع ۱۶۱
فهرست آیات ۱۶۹
احادیث ۱۷۱
اعلام ۱۷۳
کتاب‌ها ۱۷۹
فرق و گروه‌ها ۱۸۵
مکانها ۱۸۷
اصطلاحات ۱۸۹
فهرست موضوعی ۲۰۹

مقدمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

فلسفهٔ نوری سهروردی

انسان یک موجود پیچیده و شگفت‌انگیزی است که درک حقیقت آن به آسانی میسر نیست. با این همه اگر کسی ادعا کند که او یک حیوان متافیزیکی شناخته می‌شود سخنی از روی گزاف نگفته است. هریک از حیوانات در یک زمان مناسب به میدان زندگی وارد می‌شود و با پشت سرگذاشتن مدتی معین از زمان، صحنهٔ حیات را ترک می‌کند. ولی هیچ‌یک از این موجودات از معنی زندگی و مرگ پرسش بعمل نمی‌آورد حیوانات در عالم زندگی می‌کنند اما با معنی این عالم سروکار ندارند در این میان وضع انسان به‌گونه‌ای دیگر است زیرا هرگز نمی‌توان او را یک شیء یا یک واقعه بشمار آورد. یک شیء یا یک واقعه قابل بررسی و شناخت است و با یک سلسله از اسرار و رموز همراه نیست. در حالی‌که هر فردی از افراد انسان وقتی در برابر عالم قرار می‌گیرد و به عظمت هستی می‌اندیشد در نوعی حیرت و تعجب فرو می‌رود. البته پیدایش این

نوع از حیرت و تعجب است که باعث طرح پرسش می‌گردد و با طرح مهمترین پرسشهای مربوط به هستی و حیات تلاش و کوشش برای به‌دست آوردن پاسخ، معنی پیدا می‌کند.

در میان افراد نوع انسان کمتر کسی را می‌توان یافت که در دوران زندگی خود اگرچه برای یک لحظه هم که شده با این پرسش‌ها روبرو نشده باشد که منشاء پیدایش «من» چیست؟ مقصد و سرانجام کجاست؟ و بالاخره هدف و معنای زندگی را چگونه می‌توان به‌دست آورد؟

باید توجه داشت که این پرسشها از جمله پرسشهای فلسفی است و در حوزهٔ مسائل متافیزیک مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. اکنون با توجه به این که این مسائل برای همهٔ افراد بشر در همه ادوار و اعصار مطرح بوده ناچار باید بپذیریم که پیدایش مسائل فلسفی با پیدایش بشر، همراه بوده و از هنگامی که انسان پا به عرصهٔ هستی گذاشته، اندیشهٔ فلسفی و تفکر متافیزیکی نیز به مرحلهٔ بروز و ظهور رسیده است. درست است که تنظیم و تدوین اندیشه‌های فلسفی و مکتوب شدن آنها در یک زمان تاریخی معین، به‌وقوع پیوسته است ولی در این واقعیت نیز تردید نمی‌توان داشت که تفکر متافیزیکی یکی از ویژگیهای انسان شناخته می‌شود و زندگی او بدون برخورداری از این طرز تفکر صورت تحقق پیدا نمی‌کند.

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت طرز تفکر فلسفی به همان اندازه قدیم است که وجود انسان را می‌توان قدیم بشمار آورد و از اینجا می‌توان دریافت که تفکر فلسفی به نژاد و قومِ معین، اختصاص ندارد و سرزمین جغرافیائی ویژه‌ای را نیز نمی‌توان برای آن مشخص کرد. تردیدی نمی‌توان داشت که رشد اندیشه و تعالی تفکر به یک سلسله شرائط و مقدمات بستگی دارد که مجموعهٔ این شرائط و مقدمات در زمان معین و مکان مخصوص، تحقق می‌پذیرد. ولی این سخن به معنی

این نیست که اندیشه‌های فلسفی تنها در یک نقطه از جهان پیدا شده و مردم آن نقطه از جهان نیز تنها کسانی هستند که به خلق و ابداع آن اندیشه‌ها پرداخته‌اند.

کسانی که با تاریخ فلسفه آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که بسیاری از اندیشمندان مغرب زمین بر این عقیده‌اند که اندیشه‌های فلسفی در یونان به‌وجود آمده و مردم این سرزمین تنها کسانی بوده‌اند که فیلسوفان نخستین از میان آنان برخاسته‌اند. این اشخاص روی این مسئله نیز تأکید می‌کنند که سایر مردم که در سرزمینهای دیگر زندگی می‌کرده‌اند تفکر فلسفی نداشته‌اند و از اندیشیدن دربارهٔ مسائل عمده و اساسی هستی، محروم بوده‌اند. مورخان غربی برای اثبات ادعای خود به یک سلسله از شواهد و اسناد تاریخی نیز توسل می‌جویند. ولی حقیقت این است که منشاء پیدایش این طرز تفکر جز نوعی غرور و برتری‌جوئی، چیز دیگری نیست. درست است که این اشخاص برای اثبات ادعای خود به یک سلسله از شواهد تاریخی تمسک می‌نمایند. ولی منشاء پیدایش این طرز تفکر در واقع همان چیزی است که می‌توان آن را نوعی اندیشهٔ تنگ و محدود نژادپرستانه به‌شمار آورد. صاحبان این طرز تفکر همان کسانی بودند که مردم جهان را در برابر مردم یونان، بربر خواندند و خود را تافته‌ای جدا بافته مورد ارزیابی قرار دادند. عنوان تعصّب‌آمیز «یونانیها و بربرها» از قدیم الأیام مطرح بوده و احساسات نژادپرستانهٔ مدعیان آن را به اثبات می‌رساند. عدم توجه و سکوت اندیشمندان مشرق زمین، زمینه را برای گسترش این ادعای بی‌اساس آماده ساخت و بسیاری از مردم در طول تاریخ افسانه را به‌جای واقعیت پذیرا شدند.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جمله معدود کسانی است که در قرن ششم هجری بطلان این ادّعا را آشکار ساخت و به این افسانه تعصّب‌آمیز

پایان داد. این حکیم اشراقی به خوبی می‌داند که انسان در حد ذات و ماهیت خود، یک موجود عاقل، شناخته می‌شود و به‌حکم برخورداری از این گوهر شریف در تنگنای زمان و مکان، محدود و محصور باقی نمی‌ماند. تردیدی نمی‌توان داشت که وقتی یک موجود بتواند از اسارت زمان و مکان خود را خلاص کند در قید تعصب‌های قومی و نژادی نیز گرفتار نخواهد شد بنابراین، انسان خردمند و آگاهی که فصل مقوم او را عقل تشکیل می‌دهد با فلسفه و حکمت بیگانه نیست و از همان هنگام که پا به عرصهٔ هستی می‌گذارد. فلسفیدن را نیز آغاز می‌کند. باید توجه داشت که عقل در عین وحدت و یگانگی برحسب شرائط مختلف و متعدد، احکام متفاوت دارد و در هر موضع و مرتبه‌ای از هستی با جلوه‌ای که متناسب آن مرتبه است، آشکار می‌گردد.

در نظر سهروردی شناخت و معرفت از درون، برمی‌خیزد و خورشید آگاهی در مشرق وجود که باطن انسان را تشکیل می‌دهد، طلوع می‌کند. این حکیم اشراقی چنین می‌اندیشد که دروازهٔ ملکوت، هرگز بسته نبوده و هیچ‌گاه نیز مسدود نخواهد شد. به همین جهت علم و معرفت در انحصار یک قوم یا یک ملت نیست و در هر فردی از افراد انسان، نوری از انوار حق نهاده شده که در پرتو آن نور می‌تواند راه خود را به‌سوی کعبهٔ مقصود در میان انواع تاریکیها باز یابد.

عین عبارت او در مقدمهٔ کتاب *حکمة الأشراق* چنین است:

«... و لکلّ نفس طالبة، قسطٌ من نورالله قلّ او کثر... فلیس العلم وقفاً علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت و یمنع المزید عن العالمین بل واهب العلم الّذی هو بالأفق المبین و ماهو علی‌الغیب بضنین»

در این عبارت کوتاه به چند اصل عمده و اساسی اشاره شده که هریک از آنها دارای اهمیت بسیار است. این حکیم اشراقی علم و آگاهی

را از سنخ نور دانسته و چون نور ظاهر بالذات و مظهر غیر است، بنابراین علم، نیازمند تعریف نیست. در نظر او خدا، نورالأنوار است و همهٔ أنوار از نور حق ناشی می‌شوند. البته در این میان انسان، خلیفهٔ خداوند و مظهر کامل نور الأنوار شناخته می‌شود و موجودی که مظهر کامل نورالأنوار است ، مشرق حقیقت به‌شمار می‌آید. آنجا که سهروردی از حکمتِ مشرقیه سخن می‌گوید به شرقِ حقیقت، اشاره می‌کند و شرق حقیقت نیز جز ضمیر باطن و سرّ سویدای انسان جای دیگری نیست. او در مشرق جغرافیائی، خود را محصور و محبوس نمی‌سازد و معتقد است که اندیشهٔ انسان از مرز زمان و مکان درمی‌گذرد. این فیلسوف اشراقی به همان اندازه که از ایران باستان و حکمت خسروانی سخن می‌گوید به سرزمین یونان و حکمای بزرگ آن سامان نیز توجه می‌نماید. البته به این اصل باور دارد که از مهمترین سرچشمه‌های حکمت اشراقی، حکمت فهلوانی یا خسروانی است که سرآغاز آن کیومرث است و او را با نام «مالک الطین» که ترجمهٔ عربیِ همان «گلشاه» لقب شخص اول اسطوره ایرانی است، می‌شناسد.

حکمت خسروانی پس از کیومرث توسط فریدون و پس از او توسط کیخسرو در سرزمین ایران مطرح بوده است. در حکمت اشراقی ایران باستان «فرّه کیانی» یا «فرّه ایزدی» دارای اهمیت بسیار بوده و همین مسئله اساس سیاست و حکومت عادلانه را در روی زمین تشکیل می‌داده است. اعتقاد به این اصل از جمله اموری است که در کیفیت ارتباط میان زندگی در این جهان و آنچه «عالم معنی» خوانده می‌شود نقش عمده و اساسی ایفاء می‌نماید. «فرّه ایزدی» تعبیر دیگری از نوراشراقی و حکمت الهی است که نصیب مقرّبان می‌گردد و کسانی که از اخلاص و صفای باطن بی‌بهره‌اند از آن برخوردار نخواهند بود. رابطهٔ عالم خلق با عالم امر،

از طریق انسان صورت می‌پذیرد زیرا این موجود شگفت‌انگیز، مجمع‌البحرین و ملتقای اقلیمین است و همهٔ آنچه در این دو عالم وجود دارد در انسان به‌طور خلاصه تحقق پذیرفته است.

تردیدی نمی‌توان داشت که جهان خلق با عالم امر در عرض یکدیگر نیستند و نسبت میان آنها یک نسبت طولی به‌شمار می‌آید، این مسئله نیز مسلم است که وقتی میان امور، نسبتِ طولی برقرار باشد، مرتبهٔ وجودی آنها از جهت شدت و ضعف ، متفاوت خواهد بود. این تفاوت وجود در مراتب، و شدت و ضعفی که در میان آنها تحقق دارد موجب می‌شود که کلمات حکما در مقام بیان این حقایق با نوعی رمز و راز همراه گردد. براساس همین نوع تفکر است که سهروردی کلمات حکمای عصر باستان را مرموز دانسته و معتقد است سخنان مرموز را به هیچ وجه نمی‌توان مردود شمرد زیرا ردّیه‌هائی که بر کلمات این بزرگان نوشته شده و انتقادی‌هائی که از آنان به‌عمل آمده، تنها می‌تواند به ظواهر سخنان آنان مربوط باشد ولی چون مقاصد اصلی و باطن سخنان اهل حکمت برای اهل ظاهر معلوم نشده ردّیه‌ها و انتقادهای آنها نیز تنها به ظواهر کلمات حکما مربوط می‌شود و از اعتبار و استحکام این کلمات نمی‌کاهد. سهروردی چنین می‌اندیشد که اندیشهٔ حکمای ایران باستان، بر نور و ظلمت استوار است و چون نور دارای مراتب متفاوت است، کلماتی که در این باب مطرح شده با نوعی رمز همراه است و کسانی که با رمز و راز این کلمات آشنا نبوده‌اند از مرحلهٔ ظاهر فراتر نرفته و به‌علت جمود بر ظواهر و سوءتفسیر، مرتکب اشتباه شده‌اند. این اشخاص همان کسانی هستند که بزرگان حکمت قدیم را به نوعی ثنویت و دوگانه‌پرستی متهم کرده و آنان را مشرک، به‌شمار می‌آورند.

سهروردی معتقد است حکمای ایران باستان به هیچ‌وجه مشرک و

دوگانه‌پرست نبوده‌اند و آنچه با عنوان مجوس و ثنویت مطرح شده، بعد از زمان گشتاسب به‌ظهور رسیده است. کفر مجوسی و سخنان ملحدانهٔ مانی، با اندیشه‌های حکمای قدیم، سازگار نیست و کسانی مانند جاماسب و بزرگمهر در زمرهٔ منادیان توحید محسوب می‌شوند. سهروردی با کوشش فراوان درصدد احیاء حکمت این اشخاص برآمده و آن را «حکمت نوریه» خوانده است. عین عبارت سهروردی در این باب چنین است

«وکانت فی الفرس أُمّة یهدون بالحق و به کانوا یعدلون، حکماءٌ فضلا غیر مشبّهة بالمجوس قد احیینا حکمتهم النوریة الشریفة التی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحکماء ...»[1]

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود شیخ‌اشراق به کسانی اشاره می‌کند که در ایران باستان راهنمای مردم بوده‌اند و آنها را به حقیقت و توحید هدایت می‌کرده‌اند. در نظر او این اشخاص، حکیم و فاضل، شناخته می‌شوند و هیچ‌گونه شباهت و نزدیکی به مجوسیان ندارند. سهروردی نوع اندیشه و حکمت این اشخاص را حکمت شریف و نوری خوانده و ذوق افلاطون و حکمای پیش از او را به این طریقه بسیار نزدیک دانسته است. او معتقد است این نوع حکمت، به یک زمان معیّن اختصاص ندارد و هرگز عالم از یک حکیم الهی که دارای حکمت نوری است، خالی نخواهد بود. خلافت خداوند در روی زمین از طریق حکمای الهی، استمرار می‌یابد. اگر میان حکمای متقدم و حکمای متأخر، اختلافی دیده می‌شود این اختلاف فقط به عالم الفاظ و عبارات مربوط می‌گردد ولی در واقع و نفس‌الأمر اختلافی در میان حکمای الهی نیست و همه آنان در اصل توحید و مسائل عمده و اساسی اتفاق و اتحاد دارند و عالم‌های سه‌گانه را نیز می‌پذیرند. او وقتی از حکمت خالده سخن

---

۱. سه رساله از شیخ‌اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۶، ص ۱۱۷.

می‌گوید به این نوع از حکمت اشاره می‌کند و ارتباط میان عوالم سه‌گانه نیز از طریق همین حکمت معلوم و مبرهن می‌گردد.

یکی از نکات جالب توجه این است که سهروردی ضمن این‌که روی اندیشهٔ حکمای اشراقی تکیه می‌کند و حکمای متقدم را نیز به‌عنوان اهل اشراق مطرح می‌سازد به ارسطو بی‌توجه نیست و از او تمجید به‌عمل می‌آورد. البته هرگونه مبالغه و اغراق را در مورد او مردود دانسته و می‌گوید نباید در تمجید و ستایش از ارسطو تا آنجا پیش رفت که استاد او افلاطون تحت‌الشعاع قرار گیرد. شهاب‌الدین سهروردی حکما را برحسب میزان توانائی آنان در بحّاث بودن و متأله بودن به چند طبقه تقسیم کرده و در میان این طبقات، متأله بحّاث راکه در هر دو جهت به حد کمال رسیده، افضل و اشرف می‌شناسد. در نظر او افلاطون به دنبال حکمای بزرگ دیگر، مانند آغاثاذیمون و هرمس و اسقلیبوس، متألّه بحّاث شناخته می‌شود. البته انباذقلس و فیثاغورث نیز در زمرهٔ همین دسته از حکما قرار گرفته‌اند. سهروردی حکمای بزرگ اشراقی را اهل خلسه می‌داند و معتقد است برای واردشدن به عالم خلسه، علاوه بر استعداد ذاتی و فطری دو شرط اساسی دیگر نیز ضروری و لازم شناخته می‌شود. شرط اول، دوام تفکر در ملکوت و اندیشیدن در صقع لاهوت است. شرط دوم از روی فروتنی و اخلاص، پرداختن به ذکر خداوند و توجه به او شناخته می‌شود. این حکیم اشراقی در کتاب *حکمة‌الأشراق* خود برای خلوت نیز اهمیت فراوان قائل شده است. البته منظور او از خلوت، این نیست که انسان عزلت گزیند و گوشه‌گیری پیشه کند، زیرا عزلت و گوشه‌گیری موجب می‌شود که قوهٔ وهم و خیال فعال شوند و فعالیت این دو قوه، اشتغال انسان را بیش از اندازه افزایش دهد. برای اهل بصیرت پوشیده نیست که اشتغال داشتن به آنچه مولود وهم و خیال است

می‌تواند به‌طور کلی، خلوت انسان را نابود سازد. بنابراین وقتی سهروردی از خلوت سخن می‌گوید به ترکِ محسوسات فریبنده و قطع تعلق و وابستگی به امور وهمی و خیالی اشاره دارد. تردید نمی‌توان داشت که وقتی انسان بتواند از اسارت وسوسه‌های وهم و خیال خلاص شود، در فراخنای فضای گستردهٔ عقل، پرواز می‌کند و به مشاهدات عقلی و معنوی دست می‌یابد.

باتوجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت حکمت اشراقی یک جریان فکری نیرومندی است که در قرن ششم هجری در پرتو اندیشه‌های شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی به منصه بروز و ظهور رسید و موردتوجه بسیاری از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام واقع شد. البته باید توجه داشت که اندیشه‌های این حکیم، صبغهٔ اسلامی دارد و آنچه به‌عنوان حکمت اشراقی در جهان اسلام مطرح شده از ویژگیها و لوازمی برخوردار است که با فرهنگ معنوی اسلام، سنخیت و مناسبت دارد. سهروردی در جوانی در اثر سعایت کج‌اندیشان و قشری مذهبان، به دستور ملک‌ظاهر، به شهادت رسید و در شهر حلب در سوریه به‌خاک سپرده شد. این حکیم برجسته و خوش‌قریحه، فرصت چندانی پیدا نکرد تا بتواند اندیشه‌های متعالی و درخشان خود را بدان‌گونه که شایسته می‌داند، سامان بخشد. با این همه در مدت کوتاه زندگی خود توانست آثاری به‌وجود آورد که برای اندیشمندان حائز اهمیت فراوان است. حکمای بزرگی مانند محقق دوانی، میرداماد و صدرالمتألهین شیرازی با آثار سهروردی آشنائی کامل داشتند و از اندیشه‌های عمیق این حکیم اشراقی بهره‌مند شدند ولی باید به این حقیقت تلخ و ناگوار نیز اعتراف کنیم که اندیشه‌های سهروردی به‌عنوان یک جریان منسجم فکری، به‌طور وسیع و جامع‌الأطراف، در طول چندین قرن هنوز مورد تحقیق و بررسی

قرار نگرفته است. این قصور و کوتاهی، معلول یک سلسله علل و عوامل است که ما اکنون به ذکر آنها نمی‌پردازیم. در طول حدود هشت قرن که از زمان زندگی سهروردی می‌گذرد تعداد کتاب‌هائی که دربارهٔ فلسفهٔ این فیلسوف اشراقی نوشته شده از شمار انگشتان یک دست، بیشتر نیست. خوشبختانه در سالهای اخیر با گسترش دانشگاه‌های ایران و قراردادن چند واحد درس به‌عنوان حکمت اشراق در گروه فلسفه، توجه استادان و دانشجویان به آثار سهروردی افزایش یافته و تعدادی کتاب و مقاله نیز در این باب به رشته نگارش درآمده است.

سرکار خانم سیما نوربخش از جمله کسانی است که به تحقیق و بررسی در حکمت اشراق پرداخته و رسالهٔ کارشناسی ارشد خود را تحت عنوان «نور در حکمت سهروردی» به رشته تحریر درآورده است. او به خوبی از عهدهٔ این‌کار برآمده و با مراجعه به‌منابع اصلی، به توضیح نظریهٔ سهروردی در باب نور پرداخته است. توفیق روزافزون نویسنده را از خداوند ذوالجلال مسئلت می‌کنم و امیدوارم این اثر نوری باشد که راه را برای طالبان حقیقت و علاقه‌مندان به حکمت خالدهٔ سهروردی روشن نماید.

شاید کسانی چنین پندارند که سخن گفتن از حکمت خالده نوعی گزافه‌گوئی و اغراق است. ولی اگر نیک بنگریم، آگاه خواهیم شد که نور، مغلوب ظلمت نیست و چیزی که مغلوب نیست، جاویدان شناخته می‌شود. در فلسفهٔ سهروردی نور، اصل شناخته شده و خداوند نیز «نورالأنوار» خوانده شده است. تردیدی نمی‌توان داشت که نورالأنوار، جاویدان و ابدی است و حکمت نوری نیز چون دربارهٔ نورالأنوار و اشعهٔ تابناک آن سخن می‌گوید، خالد و جاویدان خواهد بود.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

مقدمه دکتر حسین ضیایی

جای بسی خرسندی است که سرکار خانم نوربخش، کتاب نور در حکمت سهروردی را بر مبنای تحلیل عمیق تحریر نموده‌اند و اکنون چاپ می‌شود. مبحث نور در فلسفه اشراق از اهم مسائل فلسفی است به گونه‌ای که می‌توان گفت دیدگاه شیخ شهاب الدین سهروردی در ساختار نوین فلسفه اشراقیّ بر اصالت نور استوار شده. کتب و مقالات گوناگونی دربارهٔ فلسفهٔ اشراقی وی منتشر شده است اما تاکنون کتاب مستقلی دربارهٔ چیستی نور و مقام آن در نظریه‌پردازی حکمة *الاشراق* نگاشته نشده بود که به همت خانم نوربخش این کمبود جبران شد. اصولا به عقیده راقم این سطور با معناترین شیوهٔ تحلیل فلسفی، آن است که در رابطه با متون اولیه قرار گیرد و در این زمینه کتاب نور در حکمت سهروردی عمیقا تمامی نظریه‌های فلسفه اشراق را در راستای ماهیت نور و دلالت لفظ نور و رابطه نور با مباحثی چون شناخت و دیگر مسائل اصولی فلسفهٔ اشراقی، با تحقیقی شامل و وافی در متون اصلی اشراقی،

تحلیل کرده و سپس گزارش فوق‌العاده گویایی از آن ارائه کرده است. شایان توجه است که خانم نوربخش با مراجعه به شارحان حکمة‌الاشراق، کاملا بحث اصالت نور را به گونه‌ای تحلیل نموده و گزارش کرده که هم حائز اهمیت علاقمندان فلسفه و تاریخ آن است و هم متخصصان فلسفهٔ اسلامی می‌توانند از نکات آن بهره‌مند شوند.

برای اینجانب که سالیان درازی را صرف تحقیق در باب مسائل فلسفهٔ اشراق کرده‌ام، جای بسی خردسندی است که پژوهشگران جوانی چون خانم نوربخش، با روشی دقیقا تحلیلی و با اشرافی تمام بر متون اصلی، کتابی چنین مهم تحریر کرده‌اند.

سیّدحسین ضیایی

یادداشت مؤلف

حکمت سهروردی مبتنی بر اشراق (کشف و شهود) است. در این حکمت، هستی و مراتب آن، معرفت و سعادت انسان و مقام معنوی نبی و امام بر اساس «نور» (موجودی که از حیث ذات، ظاهر است و موجودات دیگر را هم ظاهر می‌کند) تفسیر شده است. به نظر سهروردی انسان با انوار و اشراق نفس، به حقیقت واصل شده و او را شهود می‌کند.

حکمت اشراقی سهروردی، جمع میان اندیشه خیراعلیِ افلاطون و صدور و فیضِ نوافلاطونیان و میراث ایران پیش از اسلام و اشراق و شهود عرفانی و تأویل و تفسیر آیات و روایات عهد اسلامی است. این معارف با معنای فلسفی «نور» در حکمت سهروردی قابل انطباق است و هدف نوشته حاضر نیز تبیین این انطباق بر اساس حکمت نور است.

بر خود فرض می‌دانم از استادان گرانقدر و ارجمند آقایان: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و دکتر سیدحسین ضیایی و دکتر سیدجعفر سجادی بخاطر راهنمایی‌های ارزشمندشان تشکر کنم و ضمن ابراز شایسته‌ترین سپاس‌ها از خداوند متعال، سلامت و بهروزی ایشان را

خواهانم. همچنین از آقای حسن سیدعرب که در معرّفی منابع این کتاب، و ویرایش آن کمک‌های شایان توجهی کردند، تشکر می‌کنم. نیز از خانم کیمیا طالاری که زحمت حروف‌نگاری و خانم سهیلا اسدی که زحمت صفحه‌آرایی را تقبل کردند، سپاسگزارم.

وماتوفیقی الاباالله العلی العظیم

سیما نوربخش

تهران ـ بهار ۸۳

۱

از سهرورد تا حلب

زندگی و آثار

شهاب‌الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی[۱]، حکیم و عارف و مؤسس دومین حوزهٔ اندیشهٔ فلسفی در اسلام به‌نام حکمت اشراق است.

در ۵۴۹ق در سهرورد[۲] در حوالی زنجان بدنیا آمد. از کودکی تا پیش از اشتغال به تحصیل وی اطلاعی در دست نیست. به مراغه رفته و در آنجا نزد مجدالدین جیلی[۳] ضمن یادگیری حکمت و اصول فقه با فخر

---

۱. در ضبط دقیق نام وی گزارش منابع متفاوت است، مثلاً یاقوت در *معجم‌الأدباء* (ج ۱۹-۲۰، ص ۳۱۴) وی را «یحیی‌بن حبش شهاب‌الدین ابوالفتوح سهروردی» معرفی کرده است. نیز ابن ابی اصیبعه در *عیون‌الأنباء* (ص ۶۴۱) بدون ذکر نام پدر وی از او با کنیهٔ «ابوحفص عمر» یاد کرده و میان سهروردی حکیم و سهروردی صوفی خلط کرده است و ابن خلّکان در *وفیات الأعیان* (ج ۶، ص ۲۶۸) وی را «ابوالفتوح یحیی‌بن حبش بن امیرک ملّقب به شهاب‌الدین سهروردی» معرفی کرده است.

۲. سهرورد در جنوب زنجان و مغرب سلطانیه که تا قرن چهارم پرجمعیت و کاملاً آباد بوده ولی امروز حتی محل آن را هم به درستی نمی‌توان معین کرد.

۳. مجدالدین جیلی، فقیه و اصولی و متکلم و استاد امام فخر رازی. (← *معجم‌الأدباء*، ج ۱۹ و ۲۰، ص ۳۱۵).

رازی نیز آشنا شد[۱]. از آنجا به اصفهان رفت و نزد ظهیر فارسی (یا: قاری) کتاب *البصائرالنصیریه*[۲] در منطق را خواند[۳]. سهروردی بعدها به دیار بکر و شام سفر کرد و با مشایخ صوفیه و عالمان هر شهر دیدار کرد[۴]. در ۵۷۹ق در حلب و در مدرسه حلاویّه در درس افتخارالدین حاضر شد. به گزارش منابع، بیشتر اوقات وی دراین مدت به بحث و مناظره با فقها گذشته است. مَلِک ظاهرشاه فرزند صلاح‌الدّین ایوبی حاکم حلب نیز مجلس مناظره‌ای میان او و فقها و متکلمان حلب ترتیب داد. وی سهروردی را تکریم و احترام فراوان می‌کرد و این بزرگداشت، سهروردی را محسود فقیهان کرد و سرانجام به جرم کفر، الحاد و فساد در عقیده حکم قتل او از سوی صلاح‌الدین ایوبی صادر شد. صلاح‌الدین در آن زمان شام را به تازگی از تصرف صلیبیان خارج کرده بود و برای حفظ اعتبار سیاسی خود به تایید فقیهان نیازمند بود. از این رو فرزند خود ملک ظاهر را به خاطر حسن رابطه با سهروردی تحت فشار قرار داد و وی را به عزل از حکومت حلب تهدید کرد[۵]. ملک ظاهر نیز سهروردی را در قلعهٔ حلب محبوس کرد و سپس به نحو نامعلومی در ۵۸۷ق در ۳۸ سالگی به قتل رسید[۶]. از

---

۱. ابن‌خلّکان، *وفیات‌الأعیان*، ج ۶، ص ۲۶۹ و یاقوت حموی، *معجم‌الأدباء*، ج ۱۹-۲۰، ص ۳۱۵.

۲. *البصایر النصیریة*، به همراه تعلیقات محمد عبده، بولاق، امیریه، ۱۸۹۸م.

۳. شهرزوری، *نزهة الأرواح و روضة الأفراح*، ج ۲، ص ۱۲۳.

۴. شهرزوری، *نزهة الأرواح و روضة الأفراح*، ج ۲، ص ۱۲۲.

۵. یاقوت، *معجم الأدباء*، ج ۱۹-۲۰، ص ۳۱۵، ابن ابی اُصیبعه، *عیون الأنباء*، ص ۶۴۲.

۶. دربارهٔ چگونگی مرگ سهروردی سخنان گوناگونی گزارش شده است. برخی منابع گفته‌اند «چون سهروردی از دستور صلاح‌الدین آگاه شد از ملک ظاهر خواست که او را محبوس کند و طعام را بر وی منع کند تا از گرسنگی جان سپارد.» نیز برخی منابع گفته‌اند «وی را خفه کرده‌اند». نیز گویند «وی را در حلب به دار آویختند و چند روز بعد جسد وی را در خارج شهر حلب در نزدیکی محلهٔ مسیحیان دفن کردند». برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: *معجم الأدباء*، ج ۱۹-۲۰، ص ۳۱۶، *عیون‌الأنباء*، ص ۶۴۲؛ وفیات‌الاعیان، ج ۶، ص ۲۷۳؛ *العِبَر*، جزء ۴، ص ۲۶۴؛ *نزهة‌الأرواح*، ج ۲، ص ۱۲۶.

این رو بعدها به شیخ «مقتول»[۱] مشهور شد.

به گزارش شهرزوری، سهروردی قامتی متوسط و چهره‌ای سرخ رنگ داشته و مسیحا صورت و قلندرصفت بوده است. ریاضت‌های سختی که دیگران از عمل به آنها عاجز بودند تحمل می‌کرد. در هفته یکبار غذا می‌خورد و به امور دنیوی توجهی نداشت و به پوشاک نیز اهمیت نمی‌داد. کمتر مراعات حال عوام می‌کرد و بیشتر عباداتش، گرسنگی و بیداری و تأمل در عوالم الهی بوده است. سماع و موسیقی را دوست داشته و در بیان عقیده، شجاعت کم نظیری داشته است[۲].

بعضی سهروردی را «ملحد و معاند با شرایع آسمانی»[۳] و بعضی وی را «صاحب کرامات» دانسته‌اند[۴]. ابن ابی أصیبعه او را «امامِ عالمِ فاضل و اوحد در علوم حِکَمی و جامع فنون فلسفی و بارع در اصول فلکی و مفرّط الذکاء، جَیّدالفطرة و فصیح العبارة»[۵] معرفی کرده است. نیز بعضی او را «آگاه از دانش سیمیا»[۶] دانسته و گفته‌اند «از این رو افعال نادر و شگفت از او سر می‌زده است»[۷]. بعضی نیز منشاء این افعال را به حسب وصول وی به غایت مقام تجرید و آگاهی از اسرار الهی دانسته‌اند[۸].

---

۱. *وفیات الأعیان*، ج۶، ص۲۶۸-۲۶۹.

۲. *نزهة الأرواح*، ج۲، ص۱۲۳-۱۲۷.

۳. مثل حافظ ذهبی، *العبر*، جز۴، ص۲۶۴ و ۲۶۵؛ ابن شدّاد، *نوادرالسلطانیة*، ص ۱۰.

۴. *نزهة الأرواح*، ج۲، ص۱۲۴.

۵. عیون الأنباء، ص ۶۴۱.

۶. دانشی که بوسیله آن انسان قادر به اظهار آنچه مخالف عادت و یا منع از آنچه موافق عادت است می‌شود. بعضی گفته‌اند «سیمیا عبارت از ایجاد صور خیالی است که در حس وجود ندارد». علم اسرار حروف را نیز از شعب سیمیا دانسته‌اند که فایده آن تصرّف نفوس ربّانی در عالم طبیعت به مدد اسماء حسنی و کلمات الهی، ناشی از حروف است که محیط بر اسرار آفرینش است (آملی، شمس‌الدین، *نفائس الفنون*، ج۲، ص۱۱۰-۱۱۵؛ *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، ج۲، ص۱۰۵۳-۱۰۶۲؛ *شرح مثنوی شریف* فروزانفر، ج۱، ص۲۲۵).

۷. *عیون الأنباء*، ص۶۴۱.

۸. *نزهة‌الأرواح*، ج۲، ص۱۲۴.

منابع کهن سبب قتل سهروردی را مناظره او درباره ختم نبوت گزارش کرده‌اند. ابن تغری بردی می‌گوید «به او گفتند در تألیفات خود گفته‌ای خداوند قادر است پیامبری مبعوث کند در حالی که این امر محال است.» سهروردی در پاسخ گفت «قدرت خداوند را حدی نیست و بر خداوندِ قادر، چیزی ممتنع نیست.» گفتند «مگر بر خلقِ پیامبر، که آن محال است.» گفت «آیا مطلقاً حرام است؟» گفتند «کافر شدی» و برای تکفیرش وسایلی برانگیختند[۱].» به نظر سیّدحسین نصر «قصد عالمان و فقیهان از این مناظره، طرح مساله ولایت که از اصول اعتقادی سهروردی است، بوده زیرا او در آثار خود گفته است هر چند نبوت ختم شده اما ولایت بدان معنا که در شیعه مطرح است پیوسته پایدار می‌ماند[۲].» فون کریمر نیز سبب قتل سهروردی را طرح فلسفی مسأله امامت می‌داند[۳]. هورتن نیز با این رای موافق است و در این باره به مقدمه *حکمة‌الإشراق* استناد کرده است[۴-۵]. در حکمت سهروردی، نبوت منقطع نمی‌شود و حصول آن برای حفظ نظام در هر دوره ضروری است. فقیهان از طرح مناظره با وی قصد داشتند که او به اندیشه‌های باطنی خود درباره صفات امام اعتراف کند[۶].

---

۱. ابن تَغرِی بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج۵-۶، ص۱۱۴.

۲. سیّدحسین نصر، مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت، *معارف اسلامی*، سال ۱۳۴۸، شماره ۱۰، ص۱۱.

۳. به نقل از ابوریان، *اصول الفلسفة الأشراقیة*، ص۱۸.

Alfred von Kremer: Geschichte der herrschenden ideen des Islams Leipzig, 1868. P.92.

۴. به نقل از *اصول الفلسفة الأشراقیة* ابوریان، ص۱۹. (ص ۱۲۵، ۱۹۲۴مونیخ) M.Horten, Die Philosophie des Islam.

۵. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱-۱۲.

۶. *اصول الفلسفة الأشراقیة*، ص۲۰.

با توجه به وضعیت سیاسی آن عصر، شهر حلب پیش از جنگ‌های صلیبی مرکز بزرگ شیعه بوده و شکست فاطمیان مصر موجب گرایش مسلمانان به فاتح بعدی یعنی صلاح‌الدین ایوبی شد و در نتیجه منجر به توسعه مذهب تسنن گردید و حکومت نیز تمایلی به افکار باطنی که در ذهن مردم با شکست از مسیحیان ارتباط یافته بود، نداشت. لذا مخالفان سهروردی به آسانی توانستند آراء و افکار او را که گاه به برخی آراء اسماعیلیه نزدیک بود،[1] رنگ سیاسی دهند. صلاح‌الدین نیز که پیوسته درگیر و دار جنگ بود می‌بایست به خطرهای سیاسی که فقیهان در گزارش‌های خود درباره سهروردی مطرح می‌کردند اهمیت می‌داد. ظاهراً به صلاح‌الدین گفته شده بود اگر سهروردی زنده بماند عقیده ملک ظاهر را فاسد خواهد کرد و اگر او را رها کنند اندیشه‌هایش موجب گسترش فساد عقیده در شهرها و سرانجام فساد در دین خواهد شد. لذا ملک ظاهر تحت فشار قرار گرفت تا سهروردی را به قتل رساند[2].

آثار سهروردی به فارسی و عربی است. شهرزوری کهن‌ترین فهرست از آثار وی را به شرح زیر گزارش کرده است:

۱. *المطارحات* ۲. *التلویحات* ۳. *اللمحات* ۴. *حکمة‌الإشراق* ۵. *الواح العمادیة* ۶. *الهیاکل النوریّة* ۷. *المقاومات* ۸. *الرمزالمومی؟* ۹. *الرقیم القدسی* ۱۰. *المبدأ و المعاد* (به فارسی) ۱۱. *کتاب کلمة التصوف* [با عنوان *مقامات الصوفیه* نیز چاپ شده است] ۱۲. *المبارقات الالهیة* [با

---

۱. مصطفی غالب در کتاب اعلام اسماعیلیه (ص۳۱۶-۳۱۸) سهروردی را از اعلام بزرگ این فرقه دانسته که در راه افکار آزاداندیش خود به شهادت رسید. همچنین ر.ک، ابوریان، *اصول الفلسفة الاشراقیه*، ص۱۵-۲۰.

۲. یاقوت، *معجم الأدباء*، ج۱۹-۲۰، ص۳۱۵؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الأنباء*، ص۶۴۲؛ شهرزوری، *نزهة الارواح*، ج ۲، ص ۱۲۵.

البارقات الالهّیة] ۱۳. *بستان القلوب* ۱۴. *طوارق الانوار* ۱۵. *کتاب الصبر* ۱۶. *التنقیحات فی الاصول* ۱۷. *النغمات الالهیة السماویة* ۱۸. *لوامع الأنوار* ۱۹. *اعتقاد الحکماء* ۲۰. *رسالة العشق* ۲۱. *رسالة فی حالةالطفولیة* ۲۲. *رسالة المعراج* ۲۳. *روزی با جماعت صوفیان* ۲۴. *رساله عقل* ۲۵. *رساله آواز پرجبرئیل* ۲۶. *پرتونامه* ۲۷. *رسالة الطیر* ۲۸. *رساله لغت موران* ۲۹. *غربةالغربیة* ۳۰. *رساله یزدان شناخت* ۳۱. *صفیرسیمرغ* ۳۲. *تفسیر آیات و احادیث نبوی* ۳۳. *غایة المبتدی* ۳۴. *الرشحات* ۳۵. *دعوات الکواکب والتسبیحات* ۳۶. *مکاتبات الی الملوک و المشایخ* ۳۷. کتاب‌هایی در علم السیمیا (منسوب به اوست) ۳۸. *مکاتبات فی الحکمة* ۳۹. *تسبیحات العقول و النفوس و العناصر* ۴۰. *أدعیة متفرقة* ۴۱. *الدعوات الشمسیّة* ۴۲. *السراج الوهّاج* ۴۳. *أطهرالاساس الواردات الإلهیة* ۴۴. *هیاکل* [النور] (به فارسی) ۴۵. *شرح الإشارات* (به فارسی) ۴۶. *اشعار عربی و فارسی*[۱].

منابع حکمت سهروردی

در اندیشهٔ سهروردی، حکمتِ حقیقی، واحد بوده و حکیمان، مفسر یک پیام و یک حقیقت‌اند. او برای حکمت کهن اهمیت فراوانی قایل است و آن را «خمیرهٔ» ازلی می‌نامد که میراث معنوی حکیمان عهد باستان است[۲]. به نظر سهروردی خمیره این «حکمت خالده» که بنیان آن توسط

---

۱. *نزهة الأرواح*، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۱: *المشارع والمطارحات*، ص ۵۰۳؛ مقدمه هانری کوربن به مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص XLI؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۱۵؛ صمد موحد، *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، ص ۱۸؛ داریوش شایگان، *هانری کوربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۰۸.

هرمس نهاده شده با دو سلسله از حکیمان یعنی دانایان یونان و فرزانگان ایران ادامه یافته است. پس از اسلام، اخی اخمیم (=ذوالنّون مصری) و بعد از او ابوسهل تستری در شاخه فیثاغوری و از سوی دیگر بایزید بسطامی و سپس منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی در شاخه خسروانی در سلوک، وارثان معنوی این حکمت‌اند. خمیره‌ای از حکیمان خسروانی با طریقه‌ای از فیثاغورث به هم می‌پیوندد و به حکیمانی می‌رسد که به «سکینه» یا مقام یقین دست یافته‌اند[۱]. سهروردی نیز از کسانی است که میراث «حکمت نوری» به او رسیده و خود را احیاگر آن می‌داند[۲]. این میراث نزد وی به اندیشه‌ای مبدل شد که در آن فلسفه، افلاطون و ارسطو را با آیین زرتشتی، و اندیشه‌ها و معارف هرمسی را با نوافلاطونیان با یکدیگر می‌آمیزد و مجموعهٔ آن را در حکمت و عرفان و تصوف جای می‌دهد. استنادهای فراوان سهروردی به قرآن و احادیث و سخنان صوفیان و فیلسوفان و حکیمان و نیز این که او اندیشه‌های گوناگون را به طریقی تاویلی با معارف دینی منطبق و تفسیر کرده، مخاطبان آثارش را به شگفتی وا می‌دارد[۳]. بنابراین حکمت اشراق سهروردی گنجینه‌ای از اندیشه‌های عقلی و شهودی است که آمیخته‌ای از حکمت ایران و یونان و اسلام است.

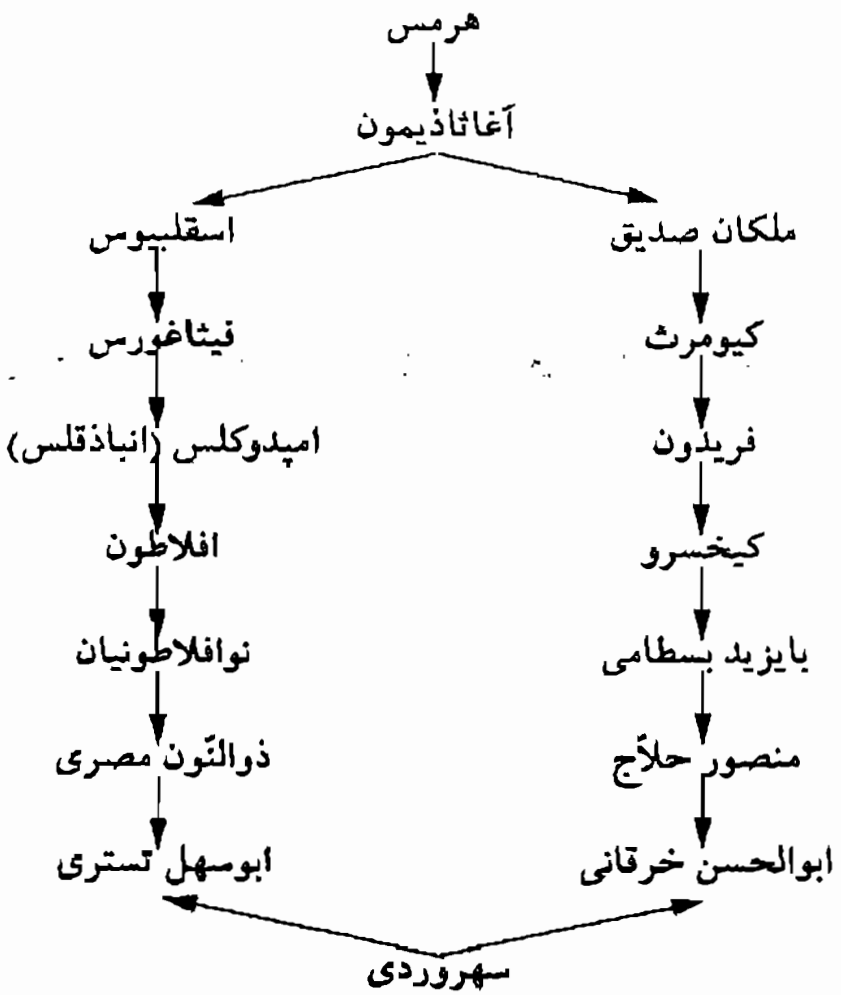
نسب‌نامه یا سلسله معنوی و رمزی اشراقی به این شرح است:

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱: *المطارحات*، ص۵۰۲-۵۰۳. برای اطلاع بیشتر از معنای مختلف سکینه در قرآن و صوفیه و سهروردی نک: نصرالله پورجوادی، *اشراق و عرفان*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۶-۲۵.

۲. سه رساله از شیخ اشراق: *کلمة‌التصوف*، ص۱۱۷.

۳. سرچشمه‌های حکمت اشراق، ص۱۹-۲۰؛ همچنین ر.ک به مقاله «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» سیدحسین نصر، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م.شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ص۵۳۵.



میراث ایران

اندیشه‌های دینی و فلسفی ایرانِ پیش از اسلام یکی از منابع سهروردی است. به نظر او «در فُرس مردمانی بوده‌اند که به حق هدایت شده و بر آن اساس دادگری می‌کردند»[۱]. او اساس حکمت فرزانگان ایرانی را تفسیر عالم بر مبنای «نور و ظلمت»[۲] و تصفیه باطن و در نتیجه «تجرد»[۳] و وصول «به نور تأیید و ظفر»[۴] می‌داند. به نظر سهروردی این اندیشه از ضلالت

---

۱. سه *رساله از شیخ اشراق: کلمة التصوف*، ص۱۱۷. سهروردی حکماء فُرس را مصداق این آیه می‌داند: «و ممن خلقنا اُمةٌ یَهدُون بالحق و به یَعدِلون» (اعراف/ ۱۸۱).

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰-۱۱.

۳. *همان*، ج۲، ص۱۵۶.

۴. *همان*، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۸۵.

کفر و شرک مبراست[۱]. لذا حکمت اشراق را بر آن اساس استوار کرد[۲]. سهروردی در ترسیم خطوط کلی حکمت خسروانی از فرزانگانی چون زرتشت، کیومرث، فریدون، کیخسرو، جاماسف، فرشاوشتر و بوذرجمهر نام می‌برد[۳]. نمونه‌هایی که سهروردی از حکمت خسروانی بهره برده عبارتند از[۴]:

۱. استفاده از تمثیل و رمز که نوشته‌هایی مانند *رسالة الطیر*، *آواز پر جبرئیل*، *عقل سرخ*، *قصة الغربة الغربیة* و... بهره‌مندی او را از این طریق نشان می‌دهد.

۲. تفسیر عالم بر اساس نور و ظلمت که این تفسیر در آیین زرتشت و حکمت سهروردی دلالت بر ثنویت نمی‌کند زیرا در آیین زرتشت از «سپنت مینو» (سرشت پاک یا خرد مقدس) و «انگره مینو» (سرشت بد یا اهریمن) سخن رفته، گاه اهریمن را در مقابل اهورامزدا قرار داده‌اند اما ستیز خرد بدسرشت و خبیث که همان انگره مینویا اهریمن است در مقابل اهورامزدا نیست بلکه همواره در برابر سپنت مینو یا خرد مقدس است. معهذا با فلسفه‌های متعالی و گات‌های آشوزرشت و اعتقاد به یکتایی اهورامزدا و فلسفه سپنت‌مینو و انگره‌مینو و صفات امشاسپندی و ایزدی و اهورایی جای هیچ‌گونه تردید در وحدانیّت و توحید دین زرتشت باقی نمی‌ماند[۵]. سهروردی در مقدمه حکمة‌الاشراق می‌گوید: «فرزانگان ایران کهن، ثنوی نبوده‌اند و این عقیده بعدها توسط کفرهٔ مجوس و

---

۱. همان، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۱؛ ج ۳: *الواح عمادی*، ص ۱۸۵؛ سه *رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص ۶۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰.

۳. همان، ج ۱: *المطارحات*، ص ۵۰۲؛ ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۱؛ ج ۳: *الواح عمادی*، ص ۱۸۶؛ *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص ۷۰.

۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک صمد موحد، *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، ص ۱۱۹-۱۶۰.

۵. جهانگیر اوشیدری، *دانشنامه مزدیسنا*، ذیل «ثنویت».

ملحدان مانی مطرح شده است»[۱-۲]. دوگانه پرستی و اعتقاد به ثنویت بعد از گشتاسب به ظهور رسیده و[۳] منشأ گمراهی و ضلالت مجوسیان و مانویان، در بحث از جهت امکانی صادر اول است و امکان، از لوازم صدور بوده و آنچه مخلوق و مبدَع است منفک از امکان نیست. امکان و عدم، منشأ شرّند و شر نیز ذات ندارد و بلکه نوعی نیستیِ کمال است. مجوسیان چیزی را که ذات نداشته، دارای ذات پنداشته و برای آن هویت و مُبدع مستقلی فرض کرده‌اند و از این رو گمراه شده‌اند.[۴] همچنین شر در عالم ظلمات، لازمهٔ حرکات است و ظلمت و حرکت از جهت فقرِ انوارِ قاهر و مدبر، ایجاد می‌شوند. شرور در این عالم مستند و ناشی از وسایطند و نورالانوار از هیآت و جهات ظلمانی مبراست. لذا از او شر صادر نمی‌شود و فقر و ظلمات از لوازم ضروریِ معلول است. بنابراین سلب آن از ماهیت، ممتنع بوده و هر وجود و جز به این نحو که هست [با تمام توابع و لواحق و لوازم خود] قابل تصور نیست. به علاوه شرور این عالم بسیار کمتر از خیرات آن است.[۵] نیز نزد سهروردی ظلمت به معنای «عدم نور»[۶] است و عدم، مبدأ مستقل ندارد.

۳. اعتقاد به ذوات ملکوتی در عالم انوار که به‌نظر سهروردی فرشتگانی هستند که مظاهر صفات الهی‌اند و بر این اساس اداره امور جهان زیرین توسط فرشتگان عالم برین یا به تعبیر سهروردی ارباب انواع که مدبران و

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۱.

۲. برای اطلاع از عقاید مجوس و مانویان ر.ک شهرستانی، *الملل و النحل*، تحقیق محمدبن فتح‌الله بدران، ج ۱: ص ۲۱۳-۲۲۹؛ تقی‌زاده، *مانی و دین او*، چاپ احمد افشار شیرازی، تهران، ۱۳۳۵ش.

۳. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص ۶۹.

۴. همان، *کلمة‌التصوف*، ص ۱۱۶، ۱۱۷.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۳۵.

۶. همان، ج ۲: همان، ص ۱۰۷-۱۰۸.

نگهبانان عالم مادی تلقی می‌شوند صورت می‌گیرد. سهروردی حتی از نام‌های متداول حکمت پارسیان استفاده می‌کند، مثلاً رب النوع آتش را «اردیبهشت» و آب را «خرداد» و نباتات را «مرداد» می‌نامد[۱].

۴. در اندیشه سهروردی نخستین آفریدهٔ اهورامزدا یا نخستین پرتو نورالأنوار همان چیزی که در فهلوی به آن «بهمن» می‌گویند و هم مظهر خرد و دانایی الهی (عقل) است و هم صادر اول می‌باشد. او در این باره می‌گوید: «إن اول حاصل بنورالأنوار، واحد و هوالنور الاقرب و النور العظیم، و رُبما سماهُ بعض الفهلویة: بهمن»[۲].

۵. بزرگداشت انوار و نیایش خورشید به عنوان والاترین مظهر روشنایی و فروغ ایزدی در عالم محسوس[۳]. این نیایش‌ها عیناً در نوشته‌های سهروردی هست و بارها از «تعظیم انوار»[۴] و بزرگداشت خورشید در حکمت اشراق سخن رفته است. وی نیز مانند فرزانگان ایران کهن از خورشید به «هورخش» تعبیر می‌کند[۵] و آن را مظهر امشاسپندِ (رب النوع) «شهریر»[۶] و واسطهٔ افاضه «کیان خرّه» می‌داند[۷]. دو نیایش به نام‌های هورخش کبیر و هورخش صغیر به سهروردی منسوب است که یادآور خورشید نیایش خُرده اوستا در آیین مزدیسنا است[۸].

---

۱. همان، ج ۲: همان، ص ۱۵۷؛ همچنین ر.ک پورداود: *یشت‌ها*، ج ۱، ص ۹۲، ۹۵.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة الاشراق*، ص ۱۲۸؛ همچنین ر.ک *یشت‌ها*، ج ۱، ص ۸۹.

۳. *یشت‌ها*، ج ۱، ص ۳۰۹، ۳۱۱ و ۳۱۲.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۹۷.

۵. *همان*، ج ۲: *همان*، ص ۱۴۹؛ همان، ج ۳: *الواح عمادی*، ص ۱۸۳؛ *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص ۶۷-۶۸.

۶. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ *یشت‌ها*، ج ۱، ص ۹۲.

۷. *همان*، ج ۱: *المطارحات*، ص ۵۰۴؛ *یشت‌ها*، ج ۱، ص ۵۱۲-۵۱۳.

۸. برای اطلاع بیشتر ر.ک مقاله «هورخش سهروردی» از دکتر محمد معین در مجله یغما سال اول، شمارهٔ ۲، ص ۸۴-۸۹.

۶. سهروردی با تأثر از میراث «حکیمان نورانیِ» ایران قدیم، آتش را به دیدهٔ تحسین می‌نگرد و تأثیر و تصرف آن را در عالم مادی با تدبیر و تصرف نفس ناطقه انسانی در بدن مقایسه می‌کند[۱]. نفس انسان «خلیفه کبری»[۲] است بدین جهت که نوری قائم و متصرف در انوارِ عارضِ محسوس است و آتش، عنصری در حکم «خلیفه صغری»[۳] است بدین اعتبار که نور عارض آن در عالم جسمانی، مظهرِ انوارِ قاهرِ غیر جسمانی بوده و در حکم «برادر نور اسپهبد انسانی» است[۴] و حقیقت نورانی آن، ورای ماهیت ظلمانی عناصر چهارگانه به مفهوم مشهور آنها در طبیعیاتِ متداول است و برتر و شریف‌تر از آنهاست. لذا این دلیلی بسیار موجه است که ایرانیان قدیم هر نور ممکن اعم از نور عارض و محسوس و یا نور قائم معقول را به این اعتبار که مظهر نورالأنوار است، شایسته تعظیم و تقدیس می‌دانستند و از اینجاست که انسانها را به آتش توجه داده و آن را قبلهٔ نماز و عبادت آنها ساخته و برای آن آتشکده‌های بزرگ (بیوت النیران) و معابد (هیاکل) سترگ بنا نهاده‌اند[۵].

۷.غایت سیر و سلوک در حکمت سهروردی مشاهدهٔ ذات‌های ملکوتی و روشنی‌های مینوی و بهره‌مندی از فیض خرّه است: «باشد که سالک را خطفه‌ای[۶] افتد و نور ساطع در عالم جبروت [یعنی] ذوات ملکوتی و انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کرده‌اند، ببیند. همچنین روشنایی‌های مینوی را که سرچشمهٔ خرّه و رأی است و

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۹۶، ۱۹۷؛ نیز *یشت‌ها*، ج۱، ص۵۰۵ـ۵۰۸.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۹۷. ۳. همانجا.

۴. همانجا.

۵. هانری کوربن: *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه سیّداحمد فردید و عبدالحمید گلشن، نشریه شماره ۳ انجمن ایرانشناسی فرانسه، ص۴۳، ۴۴.

۶. خطفه: معادل جذبه، و به معنای غیبت از عالم محسوس است که فیضان انوار قدسی بر نفس و مشاهدهٔ روشنی‌های مینوی را در پی دارد.

زرتشت از آنها خبر داده و کیخسرو مبارک در خلسه‌ای |ملکوتی| مشاهده کرده است، مشاهده کند»[۱]. انواری که سهروردی از آنها سخن می‌گوید همان انوار مطرح شده در معارف زرتشتی بوده و همان چیزی است که بنابر آیین مزدیسنا به اصطلاح «خرّه» نامیده می‌شود[۲].

۸. بهره‌مندی سهروردی از اصطلاح «هیکل» و این که یکی از کتاب‌های خود را هم «هیاکل النور» نام نهاده در واقع مسبوق به توجه او به آیین صابئیان حرّان[۳] و نیز معارفی که نزد اسماعیلیه است خبر می‌دهد.

۹. سهروردی در برخی رسایل تمثیلی خود به ویژه رسالهٔ *عقل سرخ* از داستان‌های *شاهنامه* الهام گرفته و از قهرمانان آن، مثل «زال»، «اسفندیار»، «رستم»، «سیمرغ» و «کیخسرو» در مفاهیم خاص عرفانی استفاده کرده است.[۴]

اندیشه یونان

سهروردی متأثر از حکمت یونان است. او بارها از هرمس به عنوان «والدالحکما و أب‌الآباء»[۵] و نیز آغاثاذیمون و فیثاغورس و انباذقلس و

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۵۶-۱۵۷.

۲. *یشت‌ها*، ج۱، ص۵۱۲-۵۱۳؛ نیز هانری کوربن، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ص۳۴.

۳. برای اطلاع بیشتر در مورد صابئیان حران ر.ک: شمس‌الدین دمشقی، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، ص۶۶-۹۱.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *عقل سرخ*، ص۲۲۵-۲۳۹. برای اطلاع بیشتر ر.ک: سیّدجعفر سجادی، *شرح رسائل فارسی سهروردی*، ص۲۹-۴۱؛ نیز ر.ک مقاله «معنویت کیخسرو در شاهنامه و سنت اشراقی»، نصرالله پورجوادی، در فصلنامه گلستان، ویژه نامه حماسهٔ جان و خرد، سال ۱۹۹۹، ص۷۵-۹۳؛ همو، *اشراق و عرفان*، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، ص ۶۳-۸۲.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج۱: *التلویحات*، ص۱۱۱؛ *همان*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰.

افلاطون به بزرگی نام برده و آنها را بزرگان «حکمت خطابی»[۱] و آگاه به «سرائر اولین»[۲] و «اهل سفارت و شارعین»[۳] توصیف می‌کند و مبانی علم الانوار خویش را مأخوذ از طریق ذوقی آنها می‌داند[۴]. او این حقیقت که مُبدع آفرینش، نور است و ذوات اصنام نیز از انوار قاهره است را حاصل شهود مجردان که از کالبد جسمانی خویش رها شده‌اند، دانسته که بسیاری از انبیاء و حکیمان نیز دربارهٔ آن سخن گفته و افلاطون و سقراط و هرمس و آغاثاذیمون و انباذقلس تصریح کرده‌اند که ذوات اصنام و ذوات ملکوتی را در عالم نور شهود کرده‌اند[۵].

در این میان سهروردی بیش از دیگران از افلاطون و نوافلاطونیان متأثر است. افلاطون و پیروانش نیز بی‌بهرهٔ از تعالیم زرتشت و حکمت فهلویان نبوده‌اند[۶]. همچنین پس از تعطیل مدارس فلسفه در آتن، فیلسوفان نوافلاطونی به دربار پادشاه ایران پناه آوردند و این سبب شد اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی بیش از گذشته در ایران رواج یابد. پس از اسلام نیز این ارتباط ادامه یافت و در نهضت ترجمه در اواخر قرن دوم تا اوایل قرن چهارم هجری برخی آثار افلاطون و نوافلاطونیان به عربی ترجمه شد و از این طریق، تعالیم آنان در میان مسلمانان رواج یافت و در اندیشه‌های اشراقی و عرفانی و نیز در معارف رمزی و تاویلی اسماعیلیه تأثیر گذاشت[۷]. سهروردی به طریق ذوقیِ اشراقی و عرفانی افلاطون توجه کرد و اندیشه وی در تقسیم موجودات عالم به «نور» و «ظلمت»[۸] با

---

۱. *همان*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۱۱۱.
۲. *همان*، ج ۱: *همان*، ص ۱۱۱-۱۱۲.
۳. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۱.
۴. *همان*، ج ۲: *همان*، ص ۱۰.
۵. *همان*، ج ۲: همان، ص ۱۵۵-۱۵۷.
۶. برای اطلاع بیشتر به کتاب «تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایران بر افلاطون» تألیف استفان پانویسی مراجعه کنید.
۷. *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، ص ۵۸.
۸. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰۷.

تقسیم افلاطون به «عالم محسوس» و «معقول»[۱]، «نظریه مُثُل»[۲] با «ارباب انواع»[۳]، «ایده خوب»[۴] و «نورالأنوار»[۵]، «تشکیک در جواهر»[۶] با سلسله مراتب «ایده‌ها» و یا «ارواح»[۷]، «بقای نفس»[۸]، «حکومت و حاکمیت»[۹]، نظریه شناسایی[۱۰]، تأله و خدایی شدن[۱۱] قابل مقایسه است و این نمونه‌ها تأثیر افلاطون بر سهروردی را نشان می‌دهد.

سهروردی از ارسطو با عنوان «امام الباحثین»[۱۲] یاد کرده و در *التلویحات*، *المقاومات* و *المشارع و المطارحات* بعضی از اصول بحثی و مشائی او را می‌پذیرد. اما در *حکمة‌الاشراق* از مبانی مشائیان انتقاد کرده و اصول اشراقی را جایگزین آن می‌کند.

هر چند سهروردی از فلوطین نام نمی‌برد ولی در آثار او عباراتی به نقل از *اثولوجیا* آمده و این نشان می‌دهد که سهروردی کاملاً با این کتاب آشنا بوده و سبب نام نبردن وی از فلوطین، آن است که هنگامی که آثار

---

۱. *دورهٔ آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج۲: جمهوری، کتاب ششم و هفتم.
۲. *همان*، ج۳: *فایدروس*، ص۱۳۱۴ به بعد.
۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۴۳؛ *همان* ج۱: *التلویحات*، ص۶۸.
۴. *دوره آثار افلاطون*، ج۲: جمهوری، کتاب چهارم، ص۱۱۲۳.
۵. *مجموعه مصنفات*، ج۲، ص۱۱۷؛ نیز ج۳: *هیاکل النور*، ص۱۰۴؛ ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۸۳.
۶. *مجموعه مصنفات*: ج۱: *المطارحات*، ص۱۵۶: ص۳۰۲.
۷. *دورهٔ آثار افلاطون*، ج۱: *رساله فایدون*، ص۵۳۰.
۸. *همان*، ص۵۴۷-۵۴۹؛ نیز ج۳: *فایدروس*، ص۱۳۱۳ به بعد؛ نیز *مجموعه مصنفات* ج۳: *پرتونامه*، ص۶۶.
۹. *دوره آثار افلاطون*، ج۲، جمهوری کتاب پنجم، ششم و هفتم؛ نیز *مجموعه مصنفات*، ج۲، ص۱۲.
۱۰. *دوره آثار افلاطون*، ج۱: *منون* ص۳۸۸؛ نیز ج۱: *فایدون*، ص۵۰۳ و ۵۰۸؛ نیز *مجموعه مصنفات*، ج۱: *التلویحات*، ص۷۰-۷۲؛ *همان*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۰۸.
۱۱. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *صفیر سیمرغ*، ص۳۲۸؛ نیز *دوره آثار افلاطون*، ج۳: *تئه تتوس*، ص۱۴۱۲ و ۱۴۱۳؛ نیز ج۲: جمهوری کتاب ششم، ص۱۱۱۰.
۱۲. *مجموعه مصنفات*، ج۱: *المطارحات*، ص۴۸۴.

نوافلاطونیان به عالم اسلام منتقل شد این کتاب به غلط به ارسطو که وی را «الشیخ الیونانی» نام نهادند، منسوب شد[۱]. برخی از قسمت‌هایی که سهروردی در «حکمت نوریه» خود از *اثولوجیا* بهره برده عبارتند از[۲]: ۱. اطلاق «نورالأنوار» و «نورمحض» به علت اولی و اطلاق «نور» بر «عقول و نفوس» که بارها در آثار سهروردی به کار رفته است[۳]. چنان که در *اثولوجیا* نوشته شده «انّ الأنّ [=معرب واژه ontos, on یونانی به معنای موجود] الأول هو النور الأول و هو نورالأنوار لانهایة له و لاینفد و لایزال، ینیر و یفیء العالم العقلی دائماً»[۴] نیز: «فانّه یقوی علی أن یعرف شرف العقل و نوره و بهائه و أن یعرف قدر ذلک الشیء الذی هو فوق العقل و هو نورالأنوار و حسن کل حسن و بهاء کل بهاء»[۵] نیز می‌گوید «ترقیتٌ بذاتی من ذلک العالم الی العالم الهی... فاری هناک من النور و البهاء مالاتقدر الالسن علی صفته و... الترقی الی العالم العقلی ثم الی العالم الهی حتی صرتُ فی موضع البهاء و النور الذی هوعلة کل نور و بهاء.»[۶] ۲. کلمه اشراق به همان معنایی که سهروردی بکار می‌برد در *اثولوجیا* نیز مطرح شده است: «هر کس بخواهد انسان حقیقی نخستین را ببیند، باید با فضل و فضلیت بوده و او را حواسی چنان نیرومند باشد که هنگام اشراقِ انوار تابنده از کار باز نماند»[۷]. ۳. سهروردی در تفسیر مراتب هستی از عالمی سخن می‌گوید که واسطه میان مجردات عقلی و محسوسات است.

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج۶، مقاله «اثولوجیا» تالیف شرف‌الدین خراسانی، ص۵۷۹ـ۵۸۵.

۲. برای تفصیل بیشتر ر.ک: *سرچشمه‌های حکمت اشراق* ص ۵۷ـ۱۱۵ و مقاله «منابع نوافلاطونی در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی» از نجفقلی حبیبی در کتاب سخنرانی‌های ششمین کنگره تحقیقات ایرانی، تهران، ص۹۶ـ۱۰۶.

۳. از آن جمله در مجموعه *مصنفات*، ج۲: *حکمةالاشراق*، ص۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱.

۴. *اثولوجیا*، چاپ عبدالرحمن بدوی، ص۱۱۹. ۵. *همان*، ص۵۶.

۶. *همان*، ص۲۲. ۷. *همان*، ص۱۴۵.

عالمی که در آن ارواح، متجسد و اجسام، لطیفند و به روحانیت می‌رسند. به نظر می‌رسد اجمال این اندیشه یعنی هماهنگی مثال و صور مثالی با ساحت ملکوتی نفس در *اثولوجیا* نیز مطرح شده است: «نفس به منزله گذرگاهی میان معقولات و محسوسات است. گاهی محسوسات را لطافت بخشیده و عقلانی می‌کند تا عقل آنها را دریابد و گاه نیز مجردات را لباس مادی می‌پوشاند تا در دسترس حس قرار گیرد»[۱]. ۴. در *اثولوجیا* بارها نظریه فیض و چگونگی پدید آمدن کثرات و مراتب هستی از طریق صدور یا فیضان مطرح می‌شود[۲]. سهروردی نیز بارها این مطالب را با توسل به قاعدهٔ «امکان اشرف» مطرح می‌کند[۳]. ۵. در *اثولوجیا* نظریه «تذکر» مطرح شده و به عقیده افلاطون در باب معرفت و چگونگی استناد معرفت به مُثُل (ایده) اشاره می‌شود، مُثُلی که مجموعا، عالم معقول را می‌سازند یعنی عالمی که بر جهان محسوس افاضه و اشراق می‌کند. محسوسات، اصنام معقولاتند و مقصود از «صنم» همان موجودِ محسوس است که طبق نظر افلاطون چیزی جز سایه و شبحی زایل شونده و ناپایدار نیست[۴]. سهروردی نیز همین مباحث را مطرح کرده و اصطلاح «صنم» را درست در همان معنایی بکار می‌برد که در *اثولوجیا* به کار رفته است[۵].

۶. در *اثولوجیا* نوشته شده: «هر کس بر خلع بدن و رام کردن حواس و رفع موانع مادی و وساوس نفسانی توانا باشد در عالم اندیشه به رجوع به

---

۱. *همان*، ص۲۱۲. ۲. *همان*، ص۲۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۷-۱۷۹.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۲۵ به بعد و ۱۳۱-۱۴۸ و ۱۵۴ به بعد؛ نیز همان، ج۱: *المطارحات* ص۴۳۴-۴۳۵؛ همان: *التلویحات* ص۵۰ به بعد.

۴. *اثولوجیا*، ص۶۹، ۹۲، ۹۳، ۱۱۹، ۱۵۶-۱۵۸.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۹.

ذات خود و عروج به عالم قدس قادر [می] شود و زیبایی و شکوه آن عالم را نظاره کند و بدین سان به شناخت شرف عقل، نور و جلال و جمال آن برسد و منزلت آن چیزی را که فراسوی عالم عقل است یعنی نورالأنوار که زیبایی هر زیبا و شکوه هر چه دارای شکوه است، بشناسد[۱]». سخن سهروردی نیز جز این نیست و در بخش حکمتِ کتاب تلویحات عیناً همین مطالب را مطرح کرده است[۲].

معارف اسلام

۱. منابع مقدس

الف ـ قرآن و حدیث

قرآن و حدیث از مهمترین منابع دینی سهروردی است. او در سلوک فلسفی و عرفانی خود به تأمل و نظر در قرآن پرداخت و در پرتو نور آن به مطلوب خود راه برد. وی در *کلمة التصوف* یا *مقامات الصوفیة* فصلی را به «لزوم تمسک به کتاب و سنت» اختصاص داده و در آن «دوستان» خود را به تقوی الهی توصیه می‌کند. به نظر او تقوی و پرهیزگاری و توکل به خدا، انسان را از شکست و ناکامی حفظ می‌کند و او را از سقوط در ورطهٔ هلاک باز می‌دارد. سهروردی آنها را به حفظ شریعت و رعایت قوانین الهی توصیه می‌کند و در ادامه می‌گوید «هرگونه ادعا و سخنی که شاهدی برای آن در کتاب خدا و سنت [رسول‌الله(ص)] نباشد، بیهوده است و کسی که به رشتهٔ محکم قرآن اعتصام نجوید در چاه ضلالت و گمراهی سرنگون خواهد شد[۳].» او وصول به حقیقت اعلی را با تمسک به کتاب خدا و سنت رسول (ص) میسر می‌داند.

---

۱. *اثولوجیا*، ص ۵۶.

۲. برای نمونه نک: *مجموعه مصنفات*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۱۱۳.

۳. *سه رساله از شیخ اشراق: کلمة‌التصوف*، ص ۸۲.

به نظر او در پرتو نورمحمدی می‌توان به حقیقت ادیان و حکمت پیشینیان دست یافت.

سهروردی بیش از هر فیلسوف مسلمان دیگر به قرآن و سنت توجه کرده است.[۱] او در همه آثارش کم و بیش به قرآن استناد می‌کند اما این معنویت در رساله‌های کوتاهتر وی مثل *پرتونامه*، *بستان‌القلوب*، *کلمة‌التصوف*، *الالواح العمادیة* بیشتر مشهود است. مخصوصاً در کتاب اخیر بنابر تصریح خود سعی بسیار کرده تا آراء فلسفی را پس از مستدل کردن آنها به برهان، توسط شاهدی از قرآن تأیید کند.[۲]

بعضی از استنادات سهروردی به قرآن عبارتند از:[۳] ۱. این که حق اول، نور همه انوار است به آیه: «الله نورالسموات والأرض» (نور/۳۵) و این که نور بودن هر نیّر سایه نور اوست و آسمانها و زمین با نور او روشن می‌شود به آیه: «وَ اشرقتِ الارضُ بنورِ رَبِها» (زمر/۶۹) استناد کرده است.[۴] ۲. این که غنی مطلق، یکی است و او واجب الوجود است به آیه: «و الله الغنی و انتم الفقرآء» (محمد/۳۸) استناد کرده که الف و لام در محمول (الغنی) مبیّن حصرمحمول در موضوع است.[۵] ۳. این که مراتب وجود از اجسام تا عقول، مقهور نور قیّومی‌اند به آیه: «والله غالبٌ علی امره» (یوسف/ ۲۱) استناد کرده است.[۶] ۴. در مورد تجرد نفس به چند آیه استناد کرده: الف ـ «ثم سوّیه و نَفَخ فیه من روحه»

---

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص۳۹ـ۴۰.

۲. *سه رساله از شیخ اشراق: الواح العمادیة*، ص۲: «وبرهنتُ فیه علی المبانی، ثم استشهدتُ بالسبع المثانی».

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک مقالهٔ «آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی»، نجفقلی حبیبی، مجموعه سخنرانی‌های هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران ۳۰مرداد ۱۳۵۶، ج۳، ص۵۰ـ۷۵.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۸۲ـ۱۸۳.

۵. *همان*، ص۱۶۰ـ۱۶۱. ۶. همانجا.

(سجده / ۹)[۱] ب ـ«یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربکِ راضیةً مرضیةً» (فجر / ۲۸)[۲]. ج ـ«تعرُجُ الملائکةُ و الروحُ الیه» (معارج / ۴) د ـ«فی مقعد صدقٍ عند ملیکٍ مقتدر» (قمر / ۵۴ و ۵۵) هـ«تحیتهم یوم یَلقونه سلام» (احزاب / ۴۴) و ـ«الیّ المصیر» (حج / ۴۸)[۳]. ۵. این که نفس باقی است: الف ـ«افحسبتم انّما خلقناکم عبثاً و انّکم الینالاتُرجَعون» (مومنون / ۱۱۵)[۴] ب ـ«لاتحسبنّ الذین قُتِلوا فی سبیل‌الله امواتاً بل احیاءٌ عندربهم یرزقون» (آل‌عمران / ۱۶۹) ج ـ«فرحین بما آتیهم الله من فضله» (آل عمران / ۱۶۴)[۵]. ۶. این که نفوس فلکی مطیع عقولی است که معشوق نفوسند: الف ـ«و یفعلون مایؤمرون» (نحل / ۵۲) ب ـ«مُطاع ثَمّ امین» (تکویر / ۲۱) و این که حرکاتشان دائمی است: «فان استکبروا فالذین عند ربک یُسبِّحون له باللیل و النهار و هم لایسئمون» (فصلت / ۳۸) و «یُسبِّحون اللّیلَ و النهارَ لایفترُون» (انبیاء / ۲۰).[۶] ۷. سهروردی احتمالاً اصطلاح غاسق را نیز از قرآن اقتباس کرده است آیه‌ای که می‌فرماید: «من شرِ غاسقٍ اذا وقب» (فلق / ۳). ۸. سهروردی نظریه فلسفی خود دربارهٔ عشق و حسن و حزن را با مفاهیم قرآنی هماهنگ کرده و در واقع خواسته است با استفاده از مفاهیم و تعالیم قرآنی، درباره عشق و حسن و حزن سخن گوید. نظریه‌ای که در اندیشهٔ او در واقع همه آفرینش را تبیین می‌کند. سه مفهوم حسن و عشق و حزن را سهروردی در رساله *مونس العشاق* با حالات سه شخصیت قرآنی یعنی یوسف و زلیخا و یعقوب منطبق کرده است. این معنی را سهروردی از همان آغاز رساله به خواننده گوشزد می‌کند وقتی که آیه سوم از سوره یوسف را نقل می‌کند که: «نحن نقص

---

۱. همان، ص ۱۲۷. ۲. همان، ج ۳: *بستان القلوب*، ص ۳۷۲.
۳. سه رساله از شیخ اشراق: *کلمة‌التصوف*، ص ۹۴. ۴. همان، ص ۱۰۶.
۵. مجموعه مصنفات، ج ۳: *الواح عمادی*، ص ۱۶۹.
۶. همان، ص ۱۶۴-۱۶۵.

علیک احسن القصص»[۱].(یوسف /۳)

برخی احادیث نبوی و سخنان امام علی(ع) که سهروردی به آن استناد می‌کند عبارتند از: ۱. این‌که مُبدع کل و عالم عقل، نور است سخن پیامبر اکرم(ص) را نقل کرده: «ان لله سبعاً و سبعین حجاباً من نور لو کُشفتْ عن وجهه لاحرقت سُبُحات وجهه ما ادرک بصره». نیز در ادعیه نبوی آمده است: «یا نور النور احتجبت دون خلقک فلا یدرک نورَک نور. یا نور النور قد استنار بنورک اهل السّموات و استضاء بنورک اهل الارض یا نور کل نور خامد بنورک کل نور»[۲] و در دعاهای مأثوره آمده است: «اسألک بنور وجهک الذی ملأ ارکان عرشک». ۲. «کسی راکه سکینه حاصل شود او را اخبار از خواطر مردم و اطلاع بر مغیبات حاصل آید و فراستش تمام گردد و پیامبر(ص) از آن خبر داده که «اتّقوا فراسة المومن فانه ینظر بنورالله» (از هوشمندی مؤمن پرهیز کنید زیرا او با نور خدای ـ عز و جلّ ـ نظر می‌کند)[۳]. ۳. این که نخستین مخلوق [یا صادر از] خدا، عقل است و نیز فعل خدا از ذات وی متأخر نیست به حدیث «اول ما خلق‌الله العقل»[۴] استناد می‌کند. ۴. شناخت حق موقوف به شناخت نفس است چنان که پیامبر(ص) فرموده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[۵] (کسی که خود را شناخت خدایش را شناخته است).[۶] ۵. در عظمت نفس به سخن امام علی(ع) استناد می‌کند: «ما قلّعت باب خیبرٍ بقوة جسمانیة بل قلعتها بقوة ملکوتیة و نفس من نور ربهّا مضیئة[۷].» در معرفت اولیا به حق نیز به این

---

۱. نصرالله پورجوادی، *اشراق و عرفان*، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، ص۳۵.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۶۲-۱۶۴.

۳. *جامع‌الصغیر*، ج۱، ص۸.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج۳، ص۱۴۸، ۲۶۸، ۳۸۱.

۵. *همان*، ج ۳، *بستان‌القلوب*، ص ۳۷۴. ۶. *کنوز الحقایق*، ص۹.

۷. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *بستان‌القلوب*، ص۳۷۲؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۱۹؛ علامه حلّی، *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین*، ص۱۴۱-۱۴۲.

کلام استناد می‌کند که یکی از اولیاء از علی ـ علیه‌السلام ـ پرسید: «هل رأیت ربک»؟ و ایشان در پاسخ فرمودند: «لم أعبد ربّاً لم أره[۱]». ۶. در پنهان نگاه داشتن اسرار الهی نیز به سخنان امام علی(ع) استناد کرده است:[۲] «إنّ فی بین جنبیّ لعلما جمّاً لو أبذله لاقتل» و «لوکُشِفَ الغطاء ما ازددت یقیناً».

ب ـ الهام سهروردی از تعالیم امامان شیعه (ع)

حیات معنوی اسلام مرهون تعالیم اهل بیت پیامبر(ص) است که «حجت خدا بر زمین و گنجینهٔ علم الهی‌اند». سهروردی از این معنویت بی بهره نبوده است. بطور مثال توصیف او از «امام» مطابق سخنان امامان شیعه (ع) است. برای نمونه امام باقر(ع) در تفسیر «نورٌ علی نور» که قسمتی از آیه نور است می‌فرماید: «نورٌ علی نور یعنی اماماً مُویّداً بنورالعلم و الحکمة فی إثْر امام من آل محمد علیهم السلام و ذلک من لدن آدم الی ان تقومَ الساعَة. فهولاءِ اوصیاءالذین جعلهم الله عزوجل خلفائه فی ارضه و حججه علی خلقه لاتخلو الأرض فی کل عصر من واحدٍ منهم علیهم السلام»[۳]. نیز می‌فرماید: «واللهِ ما ترک اللهُ أرضاً مُنذ قَبض آدم علیه السلام الا و فیها امام یُهتدیٰ به الی الله و هو حُجَتُه علی عباده ولاتبقی الارضُ بغیر امام حجةلله علی عباده»[۴]. سهروردی نیز در توصیف مقام معنوی

---

۱. همان، ج ۳، ص ۳۷۶. ۲. همان، ج ۳، لغت موران، ص ۳۰۴.

۳. «نورٌ علی نورٌ یعنی امامی که به نور علم و حکمت در پی امامی از آل محمد علیهم السلام تأیید شده و این از آدم(ع) تا قیامت است و آنها اوصیایی‌اند که خدای عز و جل ایشان را خلفاء خویش در زمین و حجت خود بر خلق قرار داده است و هیچ گاه زمین از ایشان خالی نیست». شیخ صدوق، *التوحید*، تصحیح سیّدهاشم الحسینی الطهرانی، چاپ قم، ص ۱۵۸.

۴. «به خدا سوگند از زمانی که خدا، آدم(ع) را قبض روح کرد زمین را بدون امامی که بوسیله او بسوی خدا رهبری شوند وانگذارد و او حجت خدا بر بندگانش است و زمین بدون امام که حجت خدا بر بندگانش است وجود ندارد». کلینی، *اصول کافی*، چاپ سیدجواد مصطفوی، تهران علمیه، کتاب ۴، باب ۵، ص ۲۵۲.

امام می‌گوید: امام خلیفه خدا در زمین است و تا زمین و آسمان برپاست هیچ‌گاه از حکمت و از شخصی که قائم به آن است و واجد حجتها و بیّنات است خالی نیست. و زمین هیچگاه از ژرف‌اندیش (= متوغل) در تأله تهی نیست. او زمان را هنگامی نورانی می‌داند که سیاست و حکومت بدست چنین امامی باشد و چنانچه زمان از تدبیر الهی تهی باشد، ظلمات غالب است.[۱] این تعریف با این که مؤید بحث ضرورت و قداست امامت نزد متکلمان اسماعیلی است[۲] اما به مراتب از آن جامع‌تر است[۳]. از این رو تقریر فلسفی سهروردی از مقام معنوی امام در جهان تشیع تأثیر فراوان نهاد.[۴]

۲. فلسفهٔ اسلامی

ابن‌سینا

بخش عظیمی از اندیشه‌های سهروردی مرهون فلاسفه مشاء مسلمان خصوصاً ابن‌سیناست. او هرگاه از فلاسفه بطور مطلق و بدون هیچ

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰-۱۱.

۲. برای اطلاع بیشتر در مورد این فرقه ر.ک: نوبختی، *فرق الشیعه*، ص ۶۸؛ نیز شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۷۰- ۱۷۸. نیز در میان منابع متأخر ر.ک مارشال گ. س. هاجسن، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای؛ فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای.

۳. بعنوان نمونه حمیدالدین کرمانی (متوفی ۴۱۱ق) در *المصابیح فی اثبات الامامة* (ص ۸۰-۹۵) چهارده برهان در اثبات و وجوب امامت مطرح کرده که ضرورت امامت را بیشتر در بر طرف کردن مشکلاتی مانند، اداء امانات پیامبر(ص)، حفظ دین از زیادت و نقصان، تفسیر و معانی الفاظ قرآن، رسیدگی به امور حکومتی و... می‌داند؛ نیز این موضوع در *رسائل اخوان الصفا* (ج ۳، ص ۴۹۳) با عنوان «سبب اختلاف علما در امامت مطرح شده که ضرورت امامت در محدوده حفظ شریعت و احیاء سنت پیامبر (ص) و امر به معروف و نهی از منکر و یا اخذ جزیه و برقراری انصاف و عدل در میان مردم بیان شده است. نیز ناصرخسرو در *زاد المسافرین* (ص ۴۶۹-۴۷۱) به توضیح تشبیه امام به شجره طیبه پسنده کرده است.

۴. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۳۰۴.

تخصیصی یاد می‌کند، منظورش پیروان ابن‌سیناست.[۱] سهروردی در مقدمه *حکمة‌الإشراق* تصریح می‌کند که کتاب *التلویحات اللوحیة و العرشیة* و کتاب *اللمحات* و برخی دیگر را به روش مشائیان نوشته و در واقع، خلاصه قواعد ایشان است.[۲] مثلاً برای اثبات واجب در کتابهای *التلویحات* و *المشارع و المطارحات* و *اللمحات* برهانِ «احتیاج ممکن به واجب» و «بطلان تسلسل» را اقامه کرده[۳] که این مبنا در آثار ابن‌سینا و فارابی به تفصیل مطرح شده است.[۴] و یا دربارهٔ قوای باطنی نفس در *الألواح العمادیة* و *کلمة التصوف* یا *مقامات الصوفیة* قول ابن‌سینا را پذیرفته است.[۵] همچنین مباحث مربوط به حرکات افلاک و نفوس آنها و نیز علل مفارقشان در *الالواح العمادیة*[۶] و *کلمة‌التصوف*[۷] با آنچه ابن‌سینا در *النجاة*[۸] بیان کرده بسیار نزدیک است. بعلاوه قول سهروردی از امکان اطلاع از امور غیبی و کرامات نیز بر این اساس است که حوادث، لازمه حرکات افلاک است و نفوس آنها بر لوازم حرکات گذشته و آیندهٔ خود آگاه است و میان آنها و نفوس انسانی جز تعلقات بدنی حجاب دیگری نیست و اگر این علایق ضعیف شوند نفوس انسانی با نفوس فلکی ارتباط

---

۱. مقاله «بین السهروردی و ابن‌سینا» تالیف ابراهیم مدکور در کتاب *شهاب‌الدین السهروردی فی الذکری المئویة الثامنة لوفاته* ۵۸۷ق، چاپ مصر، ص۶۸.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰.

۳. *همان*، ج۱، ص۳۳-۳۴ و ۳۸۶-۳۸۷؛ نیز *سه رساله از شیخ اشراق: اللمحات*، ص۱۴۶.

۴. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ج۳، ص۲۰-۲۸؛ نیز فارابی، *عیون‌المسائل*، چاپ دهلی، ص۵.

۵. *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص۲۱-۲۲؛ *همان: کلمة‌التصوف*، ص۹۴-۹۵؛ *الاشارات و التنبیهات*، ج۲، ۳۳۱-۳۳۳.

۶. *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص۳۹-۴۴.

۷. *همان: کلمة التصوف*، ص۱۰۲-۱۰۵.

۸. ابن‌سینا، *النجاة*، چاپ مصر، (افست ایران) ص۲۵۸-۲۷۳.

مـی‌یابد و از امـور غـیبی آگـاه مـی‌شود[۱]. او در ایـن مـورد تـقریباً پیرو ابن‌سیناست[۲].

سهروردی در *قصة الغربة الغربیة* می‌گوید حکایت *حیّ بن یقظان* و *سلامان و ابسال* [ابن‌سینا] را که شامل سخنان روحانی شگفت و اشارات عمیق و شگرف است خوانده اما آن را از تلویحاتی که حاکی از «*طامهٔ کبری*» است و در کتب الهی مخزون و در رموز حکماء مکنون است خالی می‌یابد[۳]. *قصةالغربةالغربیة* او از جایی آغاز شده که داستان *حیّ‌بن یقظان* ابن‌سینا پایان یافته است.

سهروردی در *حکمةالاشراق* روش دیگری دارد و به تصریح او مسائل، نه از طریق فکر بلکه از طریق ذوق حل شده است[۴]. لذا استدلال‌های خود را هر چه بیشتر شرح و بسط می‌دهد، اصول وی که از معنای «نور» نشأت می‌گیرد بیش از پیش با اصول مشائی تفاوت می‌کند و اصولی را که با عنوان «اشراقی» از آنها یاد می‌کند از تفاوت‌های عمده او با مشائیان است[۵]. نخستین بخش *حکمةالاشراق* به منطق اختصاص یافته است. سهروردی در آنجا از «تعریف» ارسطویی انتقاد می‌کند و می‌گوید «آوردن حدّ شیء به گونه‌ای که مشائیان به آن ملتزم‌اند غیر ممکن است[۶]». سهروردی در *المطارحات* بحث از مقولات را کم فایده دانسته[۷] و شیء

---

۱. سه رساله از شیخ اشراق: *کلمةالتصوف*، ص ۱۰۸-۱۱۰؛ و همان: *اللمحات*، ص ۱۷۳- ۱۷۵؛ نیز *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمةالاشراق*، ص ۲۳۶ و ۲۴۰-۲۴۱.

۲. *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۳۳۹-۴۰۱.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمةالاشراق*، ص ۲۷۵.

۴. همان، ص ۱۰.

۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک مقدمه سیّد جعفرسجادی به ترجمه *حکمةالاشراق*، دانشگاه تهران؛ چاپ ششم، ص چهل و دو - پنجاه و دو؛ نیز مقاله «مواردی از استقلال جویی‌های سهروردی در مقابل ابن‌سینا، سیّدیحیی یثربی در کتاب *آیت حسن*، ص ۳۴۵-۳۶۴.

۶. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: حکمةالاشراق، ص ۲۱.

۷. همان، ج ۱: *المطارحات*، ص ۲۸۴.

موجود در خارج را به جوهر و هیئت تقسیم کرده[۱] و مقولات را در پنج قسم: جوهر، کم، کیف، اضافه و حرکت، منحصر می‌کند.[۲] نیز سخن ابن‌سینا و دیگر مشائیان را که وجود، در هر شیء موجود، اصیل است و ماهیت برای تحقق خود نیازمند وجود است رد می‌کند و آن را از مصادیق تسلسل می‌داند[۳]. همچنین با رد یکی از اصول اساسی طبیعیات مشائیان یعنی صورت و هیولی[۴]، فلسفه اشراقی خود را به نحو دیگر مبتنی می‌کند. او هیولای عالم عنصری را مقدار قائم به نفس می‌داند[۵]. نیز از مشائیانی که مُثل افلاطونی را انکار کرده‌اند انتقاد می‌کند[۶]. وی جسمانی بودن شعاع را نمی‌پذیرد[۷] و رویت را به خروج شعاع یا انطباع صورت شیء در رطوبت جلیدیه نمی‌داند[۸] بلکه آن را به اشراق که همهٔ انواع معرفت از آن بهره‌مند می‌شوند، ارتباط داده است. به نظر او چیزی قابل رویت است که دارای دو نور باصر و مبصر باشد[۹]. بخش دوم *حکمة‌الاشراق* اختصاص به جهانشناسی سهروردی بر اساس «نور» و «ظلمت» دارد. او ابتدا حقیقت نور را که مستغنی از تعریف است بررسی کرده و سپس اشیاء عالم را بر اساس «نور» و «ظلمت» تقسیم می‌کند. سپس به صفات «نورالأنوار» و «انوارمجرد» می‌پردازد. در بخش بعد ترتیب وجود را بررسی می‌کند و سپس به کیفیت فعل «نورالأنوار» و «انوار قاهره» می‌پردازد. بخش چهارم دربارهٔ اقسام «برازخ» و «هیآت» است. بخش پنجم به «معاد» و «نبوات» اختصاص یافته و در آخر با وصیت‌نامه

---

۱. همانجا؛ نیز همان ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۶۱.
۲. *همان*، ج۱: *المطارحات*، ص۲۸۴.
۳. *همان*، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۶۵.
۴. *همان*، ج۲: *همان*، ص۷۴.
۵. *همان*، ص۸۰.
۶. *همان*، ص۹۲.
۷. *همان*، ص۹۷.
۸. *همان*، ص۹۹-۱۰۰.
۹. *همان*، ص۱۳۵.

معنوی سهروردی که کیفیت و شرایط استفاده از *حکمةالاشراق* را مطرح کرده به پایان می‌رسد. سهروردی طالبان حکمت اشراق را به حفظ اوامر الهی و ترک مناهی او و توجه به خداوند و ترک امور بیهوده دعوت می‌کند. او می‌خواهد که این کتاب حفظ شده و از نااهلان مصون ماند. او تصریح می‌کند که طالب فهم *حکمةالاشراق* باید طریق مشائیان را به خوبی بشناسد و دوستدار نور الهی باشد و پیش از آغاز این کتاب چهل روز در ریاضت نشیند و از امور دنیوی منقطع و در نور الهی تأمل کند[۱].

۳. عرفان و تصوف

تقارن خاصی میان تعالیم حکمت اشراق و عرفان هست که طرح آن رابطه سهروردی را با عرفان و تصوف معلوم می‌کند.

سهروردی بارها در آثار خود به سخنان صوفیه استناد کرده و دربارهٔ مراحل سلوک و احوال سالکان و مقامات طریقت سخن گفته است. وی «در سفرهای خود به دیدار مشایخ صوفیه رفته و از تعالیم آنها بهره‌مند شده و اوقات بسیاری به ریاضت و خلوت و تفکر پرداخت.»[۲] سهروردی، حکیمی الهی است[۳] و کسی را در رأس سلسله حکما قرار می‌دهد که بطور یکسان در حکمت و تجربه معنوی به مقامی والا رسیده باشد.[۴] او در گزارش از «خلسهٔ خواب گونه»[۵] خود نوشته است که ارسطو به او می‌گوید «بایزید بسطامی و سهل تستری و امثال آنها از حکماء راستین‌اند که به علم رسمی قانع نشده و به دنبال علمِ حضوریِ اتصالیِ شهودی بر

---

۱. *همان*، ص۲۵۷ـ۲۵۸. ۲. *نزهةالارواح*، ج۲، ص۱۲۳.

۳. سیّدحسین نصر «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م.شریف، ج۱، ص۵۱۳.

۴. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص۳۰۵.

۵. مجموعه مصنفات، ج۱: *التلویحات*، ص۷۰.

آمدند».[۱] سهروردی در آثار خود از عارفانی همچون: ذوالنون مصری[۲] (متوفی ۲۴۵/ ۲۴۶ق) سهل‌بن عبدالله تستری[۳] (متوفی ۲۷۳/ ۲۸۳ق) بایزید بسطامی[۴] (متوفی ۲۶۱/ ۲۶۴ق) ابوالعباس احمدبن محمدبن عبدالکریم قصّاب آملی (از مشایخ قرن چهارم) ابوالحسن خرقانی[۵] (متوفی ۴۲۵ق) ابوطالب مکی[۶] (متوفی ۳۷۶/ ۳۸۶ق) ابوالقاسم جنید بغدادی[۷] (متوفی ۲۹۷/ ۲۹۸ق)، منصور حلاج[۸] (متوفی ۳۰۹ق) ابوبکر واسطی[۹] (متوفی پس از ۳۲۰ق) ابوبکر شیلی[۱۰] (متوفی ۳۳۴ق) نام می‌برد[۱۱]. و بیش از همه به بایزید بسطامی و منصور حلاج ارادت می‌ورزد

---

۱. *همانجا*، ص۷۴. ۲. همان، ج۱: *المطارحات*، ص۵۰۳. ۳. *همانجا*.

۴. *همانجا*؛ *مجموعه مصنفات*، ج۳: *بستان القلوب*، ص۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۶-۳۷۷؛ همان: *الواح عمادی*، ص۱۲۸.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج۱: *المطارحات*، ص۵۰۳.

۶. سه *رساله* از *شیخ اشراق*: *کلمة التصوف*، ص۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰؛ و *مجموعه مصنفات*، ج۱: *التلویحات*، ص۱۱۴؛ نیز همان، ج۳: *لغت موران*، ص۲۹۶.

۷. همان، ج۳: *لغت موران*، ص۲۹۸، ۳۰۰؛ نیز سه *رساله* از *شیخ اشراق*: *کلمة‌التصوف*، ص۱۲۷-۱۲۸.

۸. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *لغت موران*، ص۲۹۷؛ همان: *الواح عمادی*، ص۱۲۸؛ همان: *صفیر سیمرغ*، ص۳۲۸، ۳۳۱؛ همان: *بستان القلوب*، ص۳۷۶-۳۷۷؛ همان، ج۲: *اعتقاد الحکماء* ص۲۶۷؛ نیز سه *رساله* از *شیخ اشراق*: *کلمة‌التصوف*، ص۶۲، ۱۲۹.

۹. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *صفیر سیمرغ*، ص۳۱۹.

۱۰. سه *رساله* از *شیخ اشراق*: *کلمة‌التصوف*، ص۱۲۷.

۱۱. سهروردی در *المطارحات* (ص۵۰۳) از سهل تستری و بایزید بسطامی و آملی و خرقانی با عنوان «سیّار» یاد کرده و این شاید به حسب مقام تجرید و یا طیّ الارض آنها باشد. برای نمونه عطار در *تذکرة‌الاولیاء* (ص۶۶۴) می‌گوید: «ابوالحسن خرقانی با این که در خرقان ساکن بوده اما گاه در لبنان نماز می‌گزارد.» نیز خرقانی دربارهٔ ترکیب نورانی طبیعت خود خبر داده است. از او نقل است «با سرعت خارق‌العاده به عرش می‌رسد وقتی فرشتگان از او سوال می‌کنند می‌گوید که آمیزه‌ای از نور و آتش است و سرعت خارق‌العاده او منبعث از آتشِ میلِ رسیدن به خداست». (مدرس تبریزی، *ریحانة‌الادب*، ۱۳۷۴ق، ج۲، ص۱۲۵؛ نیز کربستین تورتل، *شیخ ابوالحسن خرقانی*، ترجمه ع. روح‌بخشان، ص ۱۶).

و آنها را «اقمار آسمان توحید» می‌داند.[۱] برخی استنادهای سهروردی به بایزید و حلاج عبارتند از:[۲] ۱. در رسالهٔ *بستان القلوب* دربارهٔ حدیث «من عرف نفسه...» و «سفر در خود» توضیحاتی می‌دهد و می‌نویسد: «بایزید، رضی‌الله عنه حکایت می‌کند از حق تعالی که مرا گفت: سافروا فی انفسکم تجدونی فی اول قدم؛ و سفر از نفس آنگه توان کرد که اول به نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن سفر را ساز کنند»[۳]. ۲. در رساله *الواح عمادی* دربارهٔ تجرد نفس می‌گوید: «پس نفس، امر حق است و نور اوست و همه مقیّد است به ربوبیّت. و این نفس است که پیامبر بدو اشاره کرد که «أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم اعلی پیوندم، طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد. و ابویزید بسطامی رضی‌الله عنه گفت که چون از پوست خود به درآیم بدانم که کیستم. و همچنین گفت من خود را در دو کون ـ یعنی اثیری و عنصری ـ طلب کردم، نیافتم»[۴]. نیز در این باره به قول حلاج استناد کرده و می‌نویسد: «و بدوست اشارت حلاج، چون گفت: پیدا شد ذات من نه در مکان و نه در جهات [= تبیّن ذاتی حیث لاأین] و گفت وقت آن که او را صلب می‌کردند که: یکی را یکی بس است [=حسب الواحدافراد الواحد له] و به بازگشت نفس اشارت کرد و گفت:

اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیاتی
و حیاتی فی مماتی و مماتی فی حیاتی[۵]

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۳: *رسالة‌الابراج*، ص ۴۶۵.
۲. برای اطلاع بیشتر در مورد تأثیر صوفیه بر سهروردی ر.ک *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، ص ۱۶۳ـ۲۱۰؛ نیز عبدالحسین زرین‌کوب، *(دنباله) جستجو در تصوف ایران*، ص ۳۰۰ـ۳۰۸.
۳. *مجموعه مصنفات*، ج ۳: *بستان القلوب*، ص ۳۷۴.
۴. *مجموعه مصنفات*، ج ۳: *الواح عمادی*، ص ۱۲۸؛ *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص ۱۹.
۵. همانجاها.

۳. در رسالهٔ *بستان القلوب* می‌خوانیم: «حسین حلاج گفت: رأیت حبیبی بعین قلبی، فقلت مَن أنت؟ قال أنت» مقصود از این کلمات «آن است که [سالک] به قدر استعداد و مرتبت خود معرفتی حاصل کند و به قدر سیر و سلوک خود، مرتبت آن حضرت بیابد».[۱] ۴. لویی ماسینیون می‌گوید سهروردی بیت: لِأنوار نور النور فی الخلق انوار/ و للسّر فی المُسّرین اسرارٌ[۲] را که حلاج سروده در قصیده‌ای از قصاید خود اقتباس کرده و می‌گوید:

لأنوار نورالله فی القلب انوار و للسّر فی السر المحبین اسرار[۳]

نیز شواهد دیگری در اندیشه‌های سهروردی هست که با تعالیم صوفیه مشترک است، برای نمونه: سهروردی نیز مانند عارفان به ریاضت و مجاهده معتقد است. نظر او در احوال و مقامات طریقت و کیفیت سلوک عملی و مراحلی که سالک باید طی کند تا به مرحله شهود نائل آید، شبیه اقوال و معارف صوفیان و عارفان است.[۴] نیز اعتقاد به امام یا قطب که مایه‌هایی از تشیع و تصوف را در خود نهفته دارد از دیگر آراء برجستهٔ سهروردی‌است. همچنین تفسیر رقص و سماع صوفیانه[۵] و سخن از کرامات اولیاء[۶] و این‌که «افشاء سرّ ربوبیت، کفر است»[۷] از همین قبیل

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *بستان القلوب*، ص۳۷۶؛ ۳۷۷.

۲. لوئی ماسینیون، *اخبار حلاج*، ترجمه سیدمحمد طبیبیان، ص۳۳ و ترجمه محمد و سودابه فضایلی، قطعه ۳۳. ۳. *نزهةالارواح*، ج۲، ص۱۳۰.

۴. ر.ک *مجموعه مصنفات*، ج۳: *بستان القلوب*، ص۳۹۶-۴۰۱؛ نیز وصیتنامه سهروردی در پایان *حکمةالاشراق*، ص۲۵۷-۲۶۰. برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک خواجه عبدالله انصاری، *شرح منازل السائرین*، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲؛ ابوالقاسم قشیری، *رساله قشیریه*، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج۳: *فی حالةالطفولیة*، ص۲۶۴-۲۶۶.

۶. *همان*، ج۳: *یزدان شناخت*، ص۴۴۹.

۷. *همان*: *فی حالة الطفولیة*، ص۲۵۴؛ *لغت موران*، ص۳۰۴؛ *صفیر سیمرغ*، ص۳۲۷.

است.

با این که سهروردی در آثار خود از ابوحامد محمد غزالی نام نمی‌برد اما به نظر می‌رسد یکی از منابع اندیشه سهروردی دربارهٔ نور و ظلمت، تعریف نور، نورالأنوار، عالم انوار و مراتب آن، ارتباط میان نور و امام، رسالهٔ مشکوة *الأنوار*[۱] غزالی در تفسیر آیهٔ نور است. طرح کلی و خطوط اصلی اندیشهٔ سهروردی در *حکمة‌الاشراق* همان مسایلی است که غزالی در *مشکوة الانوار* به اجمال مطرح کرده با این تفاوت که *مشکوة‌الانوار* در مقایسه با *حکمة‌الاشراق* صبغه عرفانی بیشتری دارد اما چهار چوب اساسی این دو منبع، کم و بیش شبیه یکدیگر است.[۲]

اشراقیان پس از سهروردی

سهروردی نفوذ بسیاری در عالم اسلام خصوصاً جهان تشیع کرد. وی بنیانگذار دومین حوزه فلسفی در جهان اسلام به نام «فلسفه اشراق» است. در طول هشت قرن گذشته سنت فلسفی اشراق بخصوص در ایران ادامه یافت و نقش عمده‌ای در اندیشه شیعی ایفا کرد.[۳]

نخستین ادامه دهنده این سنت شمس‌الدین محمد شهرزوری (متوفی بعد از ۶۸۷ق) است. وی شرحی بر *حکمة‌الاشراق* نوشته است[۴] و مهمترین و مفصل‌ترین شرح حال از زندگی و آثار سهروردی را

---

۱. ابوحامد محمد غزالی، *مشکوة‌الانوار*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی: قاهره، الدارالقیومیة للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ق.

۲. صمد موحد، *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، ص۲۱۲-۲۱۳؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، ص ۳۰-۳۱؛ ابوریان، *اصول الفلسفة الاشراقیة*، ص ۹۱-۹۵.

۳. سیّدحسین نصر: «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م.شریف، ج ۱، ص ۵۵۱-۵۵۲.

۴. *شرح حکمة‌الاشراق*، شمس‌الدین محمد شهرزوری، تصحیح و مقدمه حسین ضیایی،

در *نزهة الأرواح و روضة الأفراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة*[۱] آورده است. اثر دیگر او دانشنامه فلسفی و کلامی مفصلی با عنوان *الشجرة الإلهیة و الأسرار الربانیة* است که در آن نقل قولهای فراوان از اخوان‌الصفا، ابن‌سینا و سهروردی کرده است.[۲] همچنین دو اثر به نام‌های *التنقیحات فی شرح التلویحات و الرموز و الأمثال اللاّهوتیه فی الأنوار المجردة الملکوتیة* از اوست.[۳] قطب‌الدین محمدبن مسعود شیرازی (متوفی ۷۱۰) دومین شخصیت اشراقی است. شرح او بر حکمة‌الاشراق[۴] هر چند متأثر از شهرزوری است[۵] اما به عنوان مهمترین کتاب درسی فلسفه اشراق در حوزه‌های علوم دینی تدریس می‌شود و حکیمان بزرگی چون ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری بر آن تعلیقه نوشته‌اند. اثر دیگر او *درة‌التاج لغرة الدبّاج* است.[۶] ابن کمّونه سعدبن منصور (متوفی ۶۸۳ق) سومین شخصیت اشراقی است که شرحی بر تلویحات با عنوان *التنقیحات فی شرح التلویحات* نوشته است. چهارمین حکیم اشراقی ودود تبریزی (متوفی پس از ۹۳۰ق) که احتمالاً نامی است مجعول و نام صحیح وی

← تهران موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۱. *نزهة‌الارواح و روضة‌الافراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة*، تصحیح سیّدخورشید احمد، چاپ هند، ۱۳۹۶ق، ج۲، ص۱۱۹-۱۴۳.

۲. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص۳۰۶، از این اثر شش یا هفت نسخه دستنوشته موجود است و بالغ بر هزار صفحه در قطع رحلی است (همانجا).

۳. حسین ضیایی، مقدمه شرح *حکمة‌الاشراق شهرزوری*، ص۵۶. هیچکدام از این دو اثر چاپ نشده است (همانجا).

۴. *شرح حکمة‌الاشراق*، قطب الدین شیرازی، چاپ سنگی، ۱۳۱۵.

۵. حسین ضیایی، مقدمه شرح *حکمة‌الاشراق شهرزوری*، ص۵۶؛ کوربن شرح قطب‌الدین شیرازی را نقل کلمه به کلمه شرح شهرزوری می‌داند. (*روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ص۲۷)

۶. *الدرة التاج لغرة الدباج*، قطب‌الدین شیرازی، تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.

محمدبن محمود نیریزی است او شرحی بر *الألواح العمادیة* سهروردی به نام *مصباح الأرواح فی کشف حقایق الالواح* و حاشیه‌ای بر حکمةالاشراق نوشته است.[۱] پنجمین شخصیت اشراقی، اسماعیل بن محمد ریزی است که در قرن هفتم *حیات النفوس*[۲] را در فلسفه اشراق به فارسی نوشت. ششمین حکیم اشراقی، محمد شریف نظام‌الدین احمدبن الهروی است. *انواریهٔ*[۳] او که در (۱۰۰۸ق) نوشته شده در واقع ترجمه و شرح حکمةالاشراق است.

همچنین برخی با تألیف شروح دیگر به آثار سهروردی به فلسفه اشراق گرایش نشان دادند مانند: جلال‌الدین محمد دوانی (متوفی ۹۰۸) که شرحی بر *هیاکل النور* با عنوان *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*[۴] نوشته است. غیاث‌الدین منصور دشتکی (متوفی ۹۴۹/۹۴۰ق) در نقد شرح دوانی، شرح دیگری بر هیاکل النور نوشته است. علامه حلّی (متوفی ۷۱۶) که در فهرست آثار وی شرح *حکمة الاشراق*[۵] و *حل المشکلات من کتاب التلویحات* و *کتاب المقاومات*[۶] دیده می‌شود. عبدالرّزاق لاهیجی معروف به «فیّاض» (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) شارح *هیاکل النور* است و میرسیّد شریف جرجانی (متوفی ۸۱۶) بر

---

۱. هانری کوربن، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ص۹۴.

۲. *فلسفه اشراق به زبان فارسی* (حیات النفوس) اسمعیل بن محمد ریزی، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۷.

۳. *انواریه*، محمد شریف الهروی، متن انتقادی و مقدمه حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

۴. *ثلاث رسائل*، جلال‌الدین محمدبن اسعدالدوانی، تصحیح احمد تویسرکانی، مشهد، آستان قدس، ۱۴۱۱ ق؛ همچنین پیشتر به همت محمد عبدالحق در مدارس در ۱۳۷۳ ق چاپ شده است.

۵. سیّدمحسن، امین، *اعیان الشیعه*، بیروت، ۱۴۰۳، ج۵، ص۴۰۶.

۶. العلامه حلّی، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، تحقیق جواد قیّومی، قم، مقدمه ص ۱۸.

حکمة‌الاشراق شرح نوشته است. محمد علی حزین لاهیجی (متوفی ۱۱۸۰) شارح *کلمة‌التصوف*، تعلیقه بر *مطارحات*، تعلیقه بر *تلویحات*، حاشیه یا حواشی بر شرح حکمة‌*الاشراق* و حاشیه بر شرح *هیاکل النور* دارد.[۱]

در بعضی آثار حکیمان تمایلاتی اشراقی به چشم می‌خورد مانند خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ق) که نظر او در مورد علم خداوند در شرح *اشارات و تنبیهات*[۲] ابن‌سینا نشانگر گرایش اشراقی اوست. میرداماد (متوفی ۱۰۴۰ ق) به حکمة‌الاشراق[۳] تعلیقه نوشته و اصالت ماهیت را پذیرفته و در شعر به «اشراق» تخلص کرده است و برای آثار خود عناوینی چون *قبسات* و *جذوات* برگزیده است.[۴] اشراقیانِ بعدی از حوزه فلسفی حکمت متعالیه هستند. آنها فلسفه اشراق را از مقدمات فلسفه خود دانسته و شکل تکامل یافته آن را ارائه کرده‌اند. ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۰) از مهمترین شارحان سهروردی است و حکیمان پس از وی خصوصا حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹) و آقاعلی مدرس طهرانی (متوفی ۱۳۰۷ق) از برجسته‌ترین آنها هستند و علاوه بر این که رگه‌های اشراقی در آثار ایشان مشهود است بر حکمة‌*الاشراق* هم تعلیقه نوشته‌اند. نیز ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی نیز در همین سنت اشراقی اندیشیده‌اند. همچنین تأثیر فلسفه اشراق بر متکلم و عارف شیعی محمدبن ابی جمهور احسایی (متوفی ۹۰۱ق) را نباید نادیده گرفت. او

---

۱. معصومه سالک، *کتابشناسی حزین لاهیجی*، نشر سایه، ۱۳۷۴ش: ص ۵۱، ۷۴، ۹۱، ۹۷.

۲. شرح الإشارات، ج۳، نمط۷، ص۳۰۴-۳۰۷.

۳. *منطق و مباحث الفاظ*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسر، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص شصت و هشت.

۴. برای اطلاع بیشتر ر.ک حکیم *استرآباد* میرداماد، موسوی مدرس بهبهانی، تهران ۱۳۷۰، ص۳۰۴.

میان فلسفه اشراق، عرفان ابن عربی و معارف شیعه ارتباط برقرار کرد.[۱] شیخ احمد احسایی، موسس مکتب شیخیه نیز تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفت.[۲]

در زمان اکبرشاه (متوفی ۱۶۰۵) در هند برخی آثار سهروردی به سانسکریت ترجمه شد، چنان که قبلاً به زبان عبری ترجمه شده بود. آذرکیوان، موبد بزرگ زرتشتیان و پیروان او که در دورهٔ صفویه ایران را ترک و به هندوستان مهاجرت کرده بودند در آثار سهروردی تحقیق کردند. در میان این گروه بهرام‌بن فرشاد، بخشی از آن را به فارسی ترجمه کرد.[۳] حکیم هیربد در لاهور و حکیم منیر در کابل با استفاده از آثار و ادعیه سهروردی علاقه خویش را به فلسفه اشراق نشان داده‌اند.[۴]

هانری کوربن، فیلسوف و عارف فرانسوی، زائری از غرب است که با تحقیقات محققانه و چاپ انتقادی متون عربی و فارسی و شرح و مقدمهٔ تحلیلی و ترجمه‌هایی از آنها به فرانسه در احیاء آثار عرفانی و فلسفیِ ایرانی خصوصاً سهروردی نقش عمده‌ای ایفا کرد.[۵] او با تألیف مقاله‌هایی به نام «سهروردی، بنیانگذار فلسفه اشراق»[۶] و سپس «روابط حکمت اشراق و ایران باستان»[۷] و نیز تصحیح و انتشار *المجموعة فی الحکمة*

---

۱. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص۳۰۷.

۲. سیّدحسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ص۹۶.

۳. همانجا؛ هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص۳۰۸-۳۰۹.

۴. کیخسرو اسفندیار، *دبستان مذاهب*، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲، ج۱، ص۳۳۷.

۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک: داریوش شایگان، *هانری کوربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۷۳؛ مقدمه سیّدحسین نصر، به *جشن نامه هانری کوربن*، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا مونترال، شعبه تهران، ۱۳۹۷ق.

6. Corbin, Henry; ***suhrawardi d' Alep fondateur de la doctrine illuminative***, Paris, 1939.

7. ***Les Motifs zcroastriens dans la philosophie de suhrawardi***;

الإلهیة[1] که تصحیح انتقادی بخش الهیّات سه کتاب اصلی سهروردی یعنی *التلویحات* و *المقاومات* و *المطارحات* است و نیز تصحیح *حکمة‌الاشراق* و در ادامهٔ آن تدوین و انتشار سه جلد مجموعه *مصنفات شیخ اشراق* با همکاری سیّدحسین نصر و نیز در سرزمین *اسلام ایرانی*[2] که مجلد دوم و نیز بخش قابل ملاحظه‌ای از آن به سهروردی اختصاص دارد، و کتاب *فلسفه ایرانی* و *فلسفه تطبیقی* و سایر آثار او بزرگترین قدمها را در راه شناخت و معرفی حکیم شهید سهرورد برداشت. امروزه نیز در هند، آسیای شرقی و بخصوص در ایران تأثیر آثار سهروردی بر آثار اندیشمندان و متفکران قابل انکار نیست.

→ Tehran, 1943.

1. *Opera Metaphysica et Mystica*. Istambool, 1945.

2. Corbin, *H. En Islam Iranien*, Paris, 1917-1973.

۲

نور در حکمت سهروردی

اهمیت مبحث نور

«نور» در علوم طبیعی و ادیان و مذاهب، عرفان و تصوف، ادبیات، حکمت و فلسفه مطرح شده و اندیشمندان بسیاری آن را بررسی کرده‌اند.

نور در طبیعیات در بحث از «إبصار» مطرح است.[۱] در غرب رابرت گروستست[۲] نور را اصل اولیه اشیاء مادی دانسته که به عناصر دیگر تغییر شکل می‌یابد. همچنین ویتلو[۳] عالِم طبیعی و فیلسوف لهستانی در قرن سیزدهم میلادی شکست نور را در فیزیک بررسی کرد و به متافیزیک نور در نظریه نوافلاطونی توجه کرد. دکارت و نیوتن با فرض نظریه «ذره‌ای نور»[۴] از آن به عنوان پدیده‌ای فیزیکی بحث کرده‌اند. انیشتن سرعت نور را ثابت می‌داند و معتقد است اشعه نور هنگام عبور از میدان جاذبهٔ قوی،

---

۱. ابن‌سینا، *الشفاء*، الطبیعیات، ج۲، فن ششم، ص۷۹-۹۳؛ فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج۱، ص۲۹۶-۳۰۵.

2. Grosseteste

3. Witelo

4. Corpuscular theory

شکست خورده و منکسر می‌شود.[۱] در طبیعت، نور دارای بالاترین و وسیع‌ترین طول موج است.

نور در ادیان و مذاهب مورد احترام و تقدس بوده است. در دین زرتشت، تفسیر هستی، فرشته‌شناسی و تقدس آتش بر مبنای نور است. در دین یهود، اولین مخلوق خدا، نور است[۲] و در مسیحیت، مسیح «کلمه» و «نور»[۳] و یا خدا و نور[۴] و یا پدر نورهاست[۵] و در نور ساکن است.[۶] در اسلام نیز بر معنویت نور تأکید شده است. این کلمه در آیات و روایات بسیاری مطرح شده است.[۷] همچنین نور در عرفان و تصوف به تأسی از قرآن، اسمی از اسماء الهی دانسته شده و عبارت از تجلی حق به اسم «الظاهر» یعنی وجودِ ظاهر در تمام موجودات و گاه بر هر چه که پنهان را آشکار می‌کند از علوم لدّنی، واردات الهی که ما سوی الله را از دل بیرون می‌کند، اطلاق می‌شود.[۸] نور در نثر و نظم در ادبیات فارسی به انحاء گوناگون بکار رفته است.

پیش از افلاطون و نوافلاطونیان تا دورهٔ جدید بحث نور در غرب مطرح بوده است. در دوره قرون وسطی به نظر آگوستین در مسئله شناخت، انسان با نور خدا امور را از یکدیگر تشخیص و رابطه آنها را با یکدیگر در

---

۱. مقاله «نمادگرایی نور در شرق و غرب» کاووس مَحنَّک، ترجمه لیلا هوشنگی، خرد جاودان، تهران، فرزان، ۱۳۷۷ ص۶۸۵. عنوان اصلی مقاله عبارت است از:
The concepet of "Light" in the philosophy of suhrawardi and Grosseteste.

۲. *قاموس کتاب مقدس*، ترجمه و تألیف هاکس، چاپ بیروت، ص۸۹۷.

۳. *انجیل لوقا*، ۳۲:۲؛ *انجیل یوحنا*، ۷:۱-۹، و ۱۲:۸.

۴. رساله اول یوحنا، ۵:۱.

۵. *رساله* یعقوب، ۱۷:۱.

۶. *رساله اول تیموتاوس*، ۱۶:۶.

۷. برای نمونه ر.ک *معاجم المفهرس: قرآن، نهج‌البلاغه، اصول کافی*. نیز برای اطلاع تفصیلی این موضوع نگاه کنید به صفحات ۴۰ تا ۴۸ همین کتاب.

۸. عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، تصحیح ابراهیم جعفر، قم، بیدار، ۱۳۷۰، ص۹۸.

می‌یابد.[۱] به نظر دیونوسیوس، ایمان همان اشراق و معرفت به وسیله نور و روشنایی طبیعی است.[۲] گروستست کتابی دربارهٔ نور در فیزیک نوشته و نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت دارد که محور اصلی آن، نور است. او می‌گوید فیزیک و متافیزیکِ نور، قابل تفکیک از یکدیگر نیستند.[۳]

در فلسفهٔ اسلامی، فارابی، ابن‌سینا و غزالی بیش از دیگران به نور اندیشیده اما هیچ یک به اندازهٔ سهروردی این معنا را بکار نبرده و هیچ یک از آثار او از این اندیشه خالی نیست. به نظر سهروردی تمام مراتب هستی و درجات معرفت و آغاز و انجام عالم و سعادت و نیکبختی انسان جزو تطورات نور است و همهٔ انوار، تجلی نورالأنوار است. هر نوری، نور نازل‌تر از خود را پدیدار می‌کند و سراسر جهان برآمده از نور و متقوّم از نور است. سهروردی این نظام نوری را در تمامی پیکره اندیشه و حکمت خود جاری کرد و در عین حال با انتخاب نور به‌عنوان اساس فلسفهٔ خویش میان اندیشه «خیراعلی» افلاطون و «صدور و فیض» نوافلاطونیان و عقول و مفارقاتِ یونانی و امشاسپندان و ایزدان و فرشته‌شناسی ایرانی و بحث ملائکه در اسلام، اشراق و کشف و شهودِ عرفان و تصوف و آیات و روایات جمع کرد بطوری که «حکمت نوریهٔ» او با همه آنها قابل انطباق است.

معنای نور و ظلمت

نور، مترادف ضیاء[۴] و ضوء[۵] و روشنایی است. در لغت[۶] و در اصطلاح

---

۱. کریم مجتهدی، *فلسفه در قرون وسطی*، امیرکبیر، ۱۳۷۵، ص ۷۰.

۲. *همان*، ص ۱۰۵.

۳. امیل برهیه، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دورهٔ تجدد*، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۴-۲۵۵.

۴. خلیل‌بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، ج ۸، ص ۲۷۵.

۵. راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۸۲۷.

۶. ابوهلال العسکری، *معجم الفروق فی اللغة*، ص ۳۳۲.

علوم نور و ضوء اندکی متفاوتند. ضوء، نورِ ذاتی شیء مضیء و کیفیتی است که کمال بالذات شیءِ شفاف ـ از آن جهت که آن شیء شفاف است ـ محسوب می‌شود. اما نور از غیر خود مستفاد شده و کیفیتی است که جسم غیر شفاف از آن بهره‌مند شده و شفافِ بالفعل می‌گردد[۱]. در حکمت سهروردی، معنای واحدی از این دو کلمه مراد بوده و نور مجازی مورد نظر او نیست[۲]. نیز ظلمت به معنای تاریکی، ذهاب نور[۳] و مقابل ضیاء و نور[۴] آمده است.

نور و ظلمت در قرآن و حدیث

قرآن

قرآن سوره‌ای به نام «نور» دارد. در این کتاب آسمانی چهل و سه بار کلمهٔ نور و بیست و سه بار کلمه ظلمات آمده است. نیز این دو کلمه یازده بار در کنار یکدیگر مطرح شده است. «نور» در همه موارد به صورت مفرد و «ظلمات» به‌صورت جمع آمده و معانی آنها در موارد مختلف متفاوت است. برای نمونه گاه مساوی و معادل *تورات* و *انجیل* و عدیل هدایت است[۵] و گاه نور و ظلمات، به‌معنای بینایی و کوری بکار رفته است[۶]. گاه مساوی با پیامبر (ص) دین حق و راه راست و کتاب آسمانی و قرآن آمده است[۷]. گاه نیز به معنای اجر و پاداش بکار رفته[۸] و گاه منظور نور حسی است[۹]. نور در برخی آیات کنایه از ایمان و رهبر و راهنماست و ظلمات،

---

۱. ابن‌سینا، *الشفا*، ج۲: الطبیعیات، فن ششم، ص۹۲.
۲. *مجموعهٔ مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰۷.
۳. *کتاب العین*، ج۸، ص۱۶۳.
۴. ابن فارس، *معجم‌المقاییس اللغة*، ج۳، ص۴۶۸.
۵. مائده/ ۴۴، ۴۶؛ انعام/۹۱. ۶. رعد/ ۱۶؛ فاطر/ ۲۰.
۷. شوری/ ۵۲؛ توبه/ ۳۲؛ صف/ ۸؛ تغابن/۸؛ اعراف/ ۱۵۷؛ زمر/۶۹؛ مائده/۱۵؛ نساء/۱۷۴.
۸. حدید/ ۱۹. ۹. یونس/ ۵؛ نوح / ۱۶.

کنایه از کفر و راه باطل و گمراهی است[۱].

خداوند در آغاز سوره انعام می‌فرماید: «اَلْحَمْدُلِلّه الذی خلقَ السَّمٰواتِ و الأرضَ و جَعَلَ الظلماتِ وَ النورَ»[۲] طبرسی (متوفی ۵۴۸) از سدی نقل کرده که ظلمات و نور بر شب و روز اطلاق می‌شود و یا به نظر قتاده، بر جهنم و بهشت اطلاق می‌شود[۳]. در تفسیر منسوب به ابن عربی (متوفی ۶۳۸) آمده است: «[این آیه] ظهور کمالات و صفات جمال و جلالِ خداوند بر مظاهرِ تفاصیلِ موجودات است. او کمال مطلق بوده و حمدمطلق، مخصوص ذات اوست که جامع صفات و اسماء است.[۴]» در این تفسیر، سموات، عالم ارواح است و ارض، عالم جسم دانسته شده است. خداوند در عالم جسم، مراتب ظلمات را که حجاب‌های ظلمانی ذات اوست، انشاء کرده و در عالم ارواح نیز نورِ علم و ادراک را مقرر کرده است[۵]. ملاصدرا دنیا را ظلمت و آخرت را عالم نور دانسته است[۶]. علامه طباطبایی ذیل آیه مزبور در بیان تفاوت میان خلق و جعل می‌گوید: «در معنای خلق، ترکیب یافتن از اشیاء گوناگون مأخوذ است و چون نور و ظلمت از ترکیب چیزی با چیزی دیگر نیست از این جهت خداوند در خصوص نور و ظلمت به‌جای خلقت، تعبیر به «جعل» فرموده است»[۷]. او در این که نور به صیغه مفرد و ظلمت به صیغه جمع آمده می‌گوید: «شاید بدین جهت است که ظلمت، عدم نور در شیئی است که می‌بایست دارای

---

۱. تحریم/۸؛ زمر/۲۲؛ بقره/۲۵۷؛ مائده/۱۶؛ ابراهیم/۱؛ احزاب/۴۳؛ حدید/۹؛ طلاق/۱۱.
۲. انعام/۱.
۳. طبرسی، *مجمع‌البیان*، تهران، اسلامیه، ج ۲، ص ۲۷۲.
۴. تفسیر منسوب به محیی‌الدین‌بن عربی، *تفسیر القرآن الکریم*، مصطفی غالب، افست تهران، انتشارات ناصر خسرو، ج ۱، ص ۳۵۶.
۵. همانجا.
۶. ملاصدرا، *اسرار الآیات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳.
۷. سیّدمحمد حسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۷، ص ۷.

نور باشد و شیئی که شایستهٔ نورانیّت بوده اما آن را ندارد و نیز از جهت دوری و نزدیکی آن به نور، متعدد می‌شود. بر خلاف نور که امری وجودی است و وجودش ناشی از مقایسه آن با ظلمت نیست و چون نسبت ظلمت به نور همانند نسبت عدم به ملکه بوده و عدم در تحقق خود بر ملکه متوقف است خلقت نور بر ظلمت، متقدم است».[۱]

نمونه دیگر، آیهٔ نور است که خداوند در آن فرموده: «اللهُ نورُالسمواتِ و الارضِ مَثَلُ نورِهِ کَمِشکوةٍ فیها مصباحٌ المصباحُ فی زجاجةٍ الزجاجةُ کانها کوکبٌ دُرِّیٌ یُوقَدُ مِنْ شجرةٍ مبارکةٍ زَیتُونَةٍ لاشرقیّةٍ و لاغربیّةٍ یکاد زَیتُها یُضیء و لَوْلَم تَمْسَسْهُ نارٌ نورٌ علی نورٍ یَهدِی اللهُ بنوره من یشاءُ و یضربُ اللهُ الامثالَ للناسِ و اللهُ بکلِ شیء علیمٌ»[۲]. «خداوند نور آسمانها و زمین است. داستان نور او چون چراغدانی ـ قندیلی ـ است که در آن چراغی باشد [و] آن چراغ در آبگینه‌ای، [و] آن آبگینه گویی ستاره‌ای است تابان که [آن چراغ] از روغن درخت پر برکت زیتونی که نه خاوری و نه باختری است[۳] بر افروخته شود که روغنش [از درخشندگی] گر چه آتشی به آن نرسیده نزدیک است [که] روشنی دهد، روشنی بر روشنی است. خدای هر که را خواهد به نور خود هدایت کند و خدای برای مردم مثلها می‌زند و خدای به همه چیز داناست»[۴]. در این آیه پنج بار کلمه نور تکرار شده و بیشتر کلمات آن مانند مشکوة، مصباح، زجاجه، کوکب، دری، شجرهٔ مبارکه زیتون، یضیء، و نار، یهدی است که از حیث

---

۱. همان، ص۱۳. ۲. نور/۳۵.

۳. آن چراغ از روغن زیتون که بهترین روغن برای اشتعال در آن زمان بوده روشنایی می‌دهد آن هم با زیتونی از درختی که اطراف آن یکسان در پرتو نور آفتاب باشد، نه یکسو یا در جانب شرقی و یا در جانب غربی که آفتاب تنها به یک طرف آن بتابد و میوهٔ آن نیمی نارس و روغن آن کدر باشد بلکه دانهٔ آن بخوبی می‌رسد و روغنش صاف و قابل اشتعال است.

۴. ماخوذ از ترجمه قرآن حکیم، سیّدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.

تاویلی و معناشناسی با نور مرتبط‌اند. این آیه مورد توجه بسیاری از حکیمان و عارفان بوده و تفسیر و تأویل‌های بسیاری از آن کرده‌اند، برای مثال نمونه‌های ذیل، قابل طرح است:

۱ـ ابن سینا (۳۷۰ـ۴۲۸ق) مراتب چهارگانه عقل و خصوصیات عقول را با آیه نور تطبیق کرده و می‌گوید: «نخستین قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را مستعد دریافت معقولاتِ اول می‌کند و آن قوه، مشکات است. نفس، قوهٔ دیگری دارد که هنگام حصولِ معقولاتِ نخستین، حاصل می‌شود و او به سبب آن قوه برای دریافت معقولات دوم مستعد می‌شود. صورتی که نفس از [دریافت معقولاتِ دوم] ناتوان باشد با «فکر» است که به «درخت زیتون» تمثیل شده. و اگر از فکر تواناتر باشد به «حدس» است که همان «زیت» و روغن زیتون است و در این مرتبه عقل بالملکه نامیده شده که همان زجاجه است و نفسِ با کرامتی که در این مرتبه به قوهٔ قدسی برسد اطلاقِ عبارت «یکاد زیتها یضیء» بر آن صادق است. سپس بعد از این مرتبه قوه و کمالی برای نفس حاصل می‌شود. کمال نفس، شهود و تمثیل معقولات بالفعل در عالم ذهن بوده و آن «نورٌ علی نورٌ» است. قوه آن است که نفس، معقولات حاصل شدهٔ خود را هر گاه بخواهد بدون نیاز به اکتساب، دریافت و مشاهده کند و این همان مصباح است. کمال، عقل مستفاد نامیده می‌شود و قوه، عقل بالفعل نام دارد. آنچه نفس را از عقلِ بالملکه به فعل تام و از هیولانی به ملکه می‌رساند، عقل فعال بوده که همان «نار» است[۱].

خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ق) در شرح این عبارت می‌گوید «مشکات، شبیه عقل هیولانی است زیرا در ذات خویش تاریک

---

۱. ابن‌سینا، شرح *الاشارات و التنبیهات*، قم، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴.

بوده اما قابل پذیرش نور است و این به سبب اختلاف سطوح آن است و در آن بطور یکسان ظاهر نمی‌شود. مراد از زجاجه، عقل بالملکه است زیرا فی نفسه شفاف بوده و به کاملترین صورت قابل پذیرش نور است. شجرهٔ زیتونه، کنایه از اندیشه است زیرا پس از تکاپو و تلاش بسیار، مستعد کسب نور می‌گردد. مقصود از زیت، قوهٔ حدس است زیرا از زیتونه به آن نزدیک‌تر است. نیز بدون آن که آتشی توسط قوهٔ قدسی عقل با او تماس گیرد، نور می‌افشاند و گویی که در مرحله تعقلِ بالفعل است گر چه چیزی آن را از قوه به فعل نیاورد. قوه حدسیّه به حسب اتصال با عقل مستفاد، نور در نور یا نور بر نور می‌شود زیرا از صورت‌های معقوله نور است و نفسِ قابلِ این صور نیز نوری دیگر دارد. مراد از مصباح، عقل است زیرا به ذات خود و بدون نیاز به نوری که آن را کسب کند نور می‌پراکند. مراد از نار، عقل فعّال است زیرا مصابیح یا همان چراغها، شعله و انوار خود را از آن می‌گیرند[۱]».

۲. ابوحامد محمد غزّالی در *مشکوة‌الأنوار* آیهٔ نور را تأویل و تفسیر عرفانی کرده است. او ابتدا معنای نور را نزد عوام خواص و خواصِ خواص توضیح داده و می‌گوید: «انوار در همه معانی دارای ترتیب‌اند و این سلسله مراتب متناهی است و به منبع اول که «نورِ لذاته بذاته» بوده و از غیر نور نمی‌گیرد و همه انوار از او منور می‌گردند، منتهی می‌شود. بنابراین اسم نور، فقط شایسته حق است و اطلاق آن به غیر از نور اول، مجاز است زیرا ذات غیر او، از حیث ذات خود، نور ندارد و نورانیتش مستعار از غیر بوده و نسبت مستعار به مستعیر، مجاز محض است. چون نور به ظهور و اظهار باز می‌گردد، ظلمتی هم شدیدتر از عدم محض نیست». غزّالی سپس وجود را به آنچه وجودش بالذات و آنچه بالغیر

---

۱. همان، ج ۲، ص ۳۵۷.

است تقسیم کرده و می‌گوید: «آنچه وجودش از غیر است، مستعار بوده و به اعتبار ذات، عدم محض است. بنابراین خداوند، موجود حقیقی است همان گونه که نور حقیقی است». به نظر غزّالی هر موجود دو وجه دارد: الف ـ وجه به خود ب ـ وجه به پروردگار. به اعتبار وجه نخست، معدوم و به اعتبار وجه دوم، موجود است. بنابراین جز خدای تعالی و وجه او، هیچ موجودی، وجود ندارد. لذا همه چیز جز ذات او که ازلی و ابدی است فانی خواهد بود. خداوند از شدت ظهور، از خلق پنهان و به حسب اشراق نور خود از آنها محجوب است. غزّالی به پنج روح قایل است و در تمثیل آیه مزبور می‌گوید: «با نظر به «روح *حساس*» شهود انوار آن که از چشمها و گوشها و بینی و جز آن پرتوافشانی می‌کند، میسر می‌گردد و مشکوة یا چراغدان بهترین تمثیل آن است. «روح *خیالی*» دارای سه خاصیت است: ۱. این که از سرشت عالم سفلی بوده و تار است. ۲. خیال تار و انبوه چون صاف و رقیق و پیراسته گردد، همسنگ معانی عقلی می‌شود و به انوار آن دست می‌یابد بدون آنکه حایلی مانع تابش نور آن شود. ۳. در آغاز، خیال مورد نیاز است تا معارف عقلی با آن ضبط شود. مثال‌های خیالی به معارف عقلی کمک می‌رسانند. این سه خاصیت در عالم شهادت جز در شیشه «زجاجه» دیده نمی‌شود. معارف الهی توسط «روح *عقلی*» درک می‌شود و در وجه تمثیل آن به چراغ یا «مصباح» مشخص است. «روح *فکری*» از اصل واحدی نشأت گرفته و سپس از آن دو شعبه و از هریک از آن دو شعبه، دو شعبه دیگر جدا شود و این چنین پیش می‌رود تا به تقسیمات منطقی و عقلی منتهی شود. درخت یا «شجره» شایسته تمثیل این روح در دنیاست و چون میوه‌اش ماده‌ای برای افزودن انوار معارف و ثبات و بقای آنها است، بسیار به جاست که از میان سایر درختان مخصوصاً به درختِ «زیتون» تمثیل شود، زیرا

ثمره‌اش «زیت» یا روغنی است که مادهٔ سوخت چراغ‌هاست و از میان تمام روغن‌ها به نور فراوان و دود کم شهرت دارد و چون میوه این درخت در حمد، محدود و متناهی نیست سزاوار است که «شجرهٔ مبارکه» نام گیرد. از آنجا که شعبه‌های افکار عقلی محض، خارج از نسبت و جهات و قرب و بعد است، شایسته است که نه شرقی نه غربی «لاشرقیة و لاغربیة» باشد. روح قدسی نبوی، به اولیاء منسوب بوده و در غایت صفا و شرف است. پاره‌ای از این ارواح در شدت صفا و لطافت بوده و بدون مدد از غیر، تعلیم می‌کنند و لذا شایسته است که از این صافی مستعد، به روغنی که نزدیک است نور دهد «یَکاد زَیتها یُضیء» و از آتشی که بدان نرسیده باشد به «ولو لم تَمسَسهُ نارٌ» تعبیر شود. و چون برخی از این انوار، فوق بعضی دیگرند، سزاوار است نور بر نور یا «نورٌ علی نور» باشد[۱].

۳. در تفسیر قرآن منسوب به ابن عربی، نور اسمی از اسماء الهی دانسته شده که چون به وجود خود، ایجاد کرده و به ظهور خود، ظاهر ساخته نور آسمانها و زمین گردیده است. عبارت «مَثَل نُوره» صفت وجود اوست و ظهور وی در عالم به ظهور صفای اوست. از سایر کلمات این آیه نیز تأویل و تعبیری عرفانی شده است[۲].

۴. ملاصدرا نیز لفظ نور را در آیه مذکور یکی از اسماء الهی می‌داند که منوِّر انوار و محقِّق حقایق و مظهرِ هویّات و موجِد ماهیات است[۳].

---

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: ابوحامد غزالی، *مشکوة‌الأنوار*، تصحیح ابوالعلا عفیفی، مصر، مکتبة‌العربیة، ۱۳۸۳ق.

۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک تفسیر منسوب به محیی‌الدین‌بن عربی، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مصطفی غالب، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ج۲، ص۱۳۹-۱۴۱.

۳. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق، چاپ دوم، ج۴، ص۳۴۷.

در حدیث

نور در احادیث به معانی مختلف مطرح شده است. قرآن و پیامبران بطور اعم و پیامبر اکرم(ص) بطور اخص و ائمه اطهار علیهم‌السلام، ایمان و هدایت و... را با لفظ نور توصیف کرده‌اند. حدیث «ان لله سبعین حجاباً من نور و ظلمة لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه کل من ادرکه بصره»[۱] (خداوند هفتاد حجاب از نور و ظلمت دارد و چون پرده‌ها برگیرد، شکوه ذاتش دیده هر بیننده را بسوزاند) به «حدیث نور» مشهور است و سهروردی به این حدیث استناد کرده است.[۲] غزالی در *مشکوة الانوار* اصناف محجوبان از انوار الهی را بر شمرده و واصلان به نور را توصیف کرده است[۳].

ملا اسماعیل خواجویی در *جامع الشتات* به نقل از *النهایة* ابن اثیر حدیثی نقل کرده که مضمون آن چنین است: «ابن شفق از ابوذر خواست تا از پیامبر(ص) بپرسد: آیا خداوند عزّ و جل را دیده است؟ پیامبر (ص) در جواب فرمود: «نورٌ أنیٰ اراه»؟ (او نور است چگونه او را ببینم) وی در توضیح این حدیث می‌گوید: منظور از نور، موجود مفارق قائم به‌ذات و مجرد از ماده و علائق مادی است که مستلزم نقص و ظلمت است و در مکان نمی‌باشد. تمام انوار عالیه یعنی مفارقات و مجردات، چنین‌اند. وی در ادامه می‌گوید: چون واجب الوجود در عالی‌ترین مراتب تجرد است نورالانوار بلکه همه انوار از نور او روشن می‌شوند. خداوند متعال مجرد است و مکان ندارد که در آنجا دیده شود.[۴]

در ادعیه، حضرت صادق(ع) به نقل از حضرت علی(ع) خداوند را

---

۱. فیض کاشانی، الوافی، چاپ ایران، ج ۱، ص ۸۹.
۲. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۶۲، ۱۶۳.
۳. *مشکوة الانوار*، ص ۸۴-۹۳.
۴. محمد اسماعیل خواجویی، *جامع الشتات*، چاپ اول، ۱۴۱۸، ص ۱۰۸-۱۰۹.

به «نور الحق» «نورٌ مع نور» «نورٌ من نورٌ» «نورٌ فی نور» «نورٌ علی نور»، «نورٌ فوق کل نور» و «نور یضیء به کل ظلمة» توصیف کرده است[۱]. همچنین احادیث بسیاری در تفسیر آیه نور و اطلاق نور بر خداوند آمده است[۲].

نور و ظلمت در حکمت سهروردی

نور در حکمت سهروردی، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و شیء بی‌نیاز از تعریف و شرح، ظاهر است و در جهان هستی چیزی ظاهر و روشن‌تر از نور نیست. بنابراین هیچ چیز به اندازه نور بی نیاز از تعریف نیست.[۳] حقیقت، نور بسیط است و جنس و فصل و حدّ و معرّف ندارد زیرا معرّف باید ظاهرتر از معرَّف باشد و همان گونه که بیان شد چیزی ظاهرتر از آنچه حقیقتش عین ظهور است وجود ندارد.[۴] نور تنها به خود ظاهر است و سایر اشیاء نیز در پرتو ظهور آن ظاهر می‌شوند.[۵]

به نظر مشائیان، ظلمت، عدم نور در چیزی است که شأن آن نورانی بودن است.[۶] اما سهروردی، ظلمت را عدم نور، بدون شرط امکان می‌داند.[۷] اختلاف این دو رأی در مباحث مربوط به خلاء و فلک و هوا

---

۱. کلینی، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سیّدهاشم رسولی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه، ج۴، ص۳۷۵.

۲. برای نمونه ر.ک کلینی، *اصول کافی*، ج۱، ص۱۵۶، ۲۷۶؛ شیخ صدوق، *التوحید*، تصحیح سیّدهاشم الحسینی الطهرانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیهٔ قم، صص ۱۵۵-۱۵۹، ۲۱۳-۲۱۴.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰۶.

۴. *تعلیقه ملاصدرا بر شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ سنگی، ص۲۸۳.

۵. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح *حکمة‌الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، ص۲۸۵؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح *حکمة‌الاشراق*، چاپ سنگی، ص۲۸۳.

۶. ابن سینا، *الشفاء*، ج۲: الطبیعیات، فن ششم، ص۸۱.

۷. *مجموعه مصنفات*، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۰۸.

آشکار می‌شود. به نظر مشائیان چون این سه قسم مزبور، امکان منوّر شدن ندارند، مظلم نیستند اما سهروردی می‌گوید: «چون عدم نور، بدون شرط دیگری بر آنها صادق است، مظلم‌اند».[۱] بنابراین به نظر او هر چه نور و نورانی نباشد، مظلم است.[۲] به نظر سهروردی حقیقت شیء، نور و ضوء و یا ظلمت است. نور نیز به آنچه هیئت برای غیر خود است، یعنی نور عارضی و نوری که هیئت غیر نیست، یعنی نور مجرد و نور محض، تقسیم می‌شود.[۳] نور مجرد به انوار قاهره و انوار اسپهبدیه تقسیم می‌شود. انوار قاهره نیز دو قسم است: الف ـ قواهر طولی ب ـ قواهر عرضی.

ظلمت یا آنچه حقیقت آن نور نیست به جوهر غاسق که بی نیاز از محل است و هیئت ظلمانی که هیئت غیر است تقسیم می‌شود.[۴] ملاصدرا می‌گوید: «در این تقسیم بندی اهمالی صورت گرفته است. اگر حقیقت شیء که همان ماهیت شیء از آن حیث که ماهیت است باشد، اقسام در دو نوع مذکور منحصر نمی‌گردند زیرا آنچه در حدّ نفس خود، نور و وضوء نیست ممکن است به حسب وجود عینی، نور و ضوء باشد، مانند ماهیات عقول و نفوس و یا چنین نباشد یعنی در حدّ ذات خود نور نباشد که در این صورت یا همیشه ملازم با نور است، مثل جرم خورشید یا اصلاً نور بر آن عارض نمی‌شود، مانند هوای شفاف، و یا گاه نور بر آن عارض می‌شود و گاه عارض نمی‌شود. اگر منظور از حقیقت وجود شیء، در نفس الأمر باشد در این تقسیم، حالت چیزی که نور از حیث ذهن و خارج زائد بر آن است مشخص نخواهد بود، مانند انوار جوهری ابداعی

---

۱. شرح حکمة‌الاشراق شهرزوری، ص ۲۸۹؛ شرح حکمة‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی، ص ۲۸۶.
۲. مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة‌الاشراق، ص ۱۰۸.
۳. همان، ص ۱۰۷.
۴. همانجا.

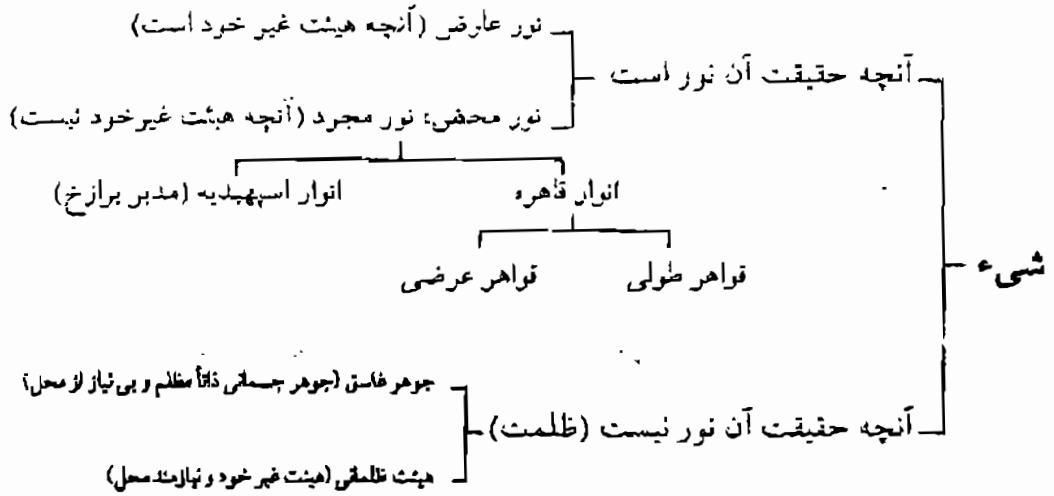
که ماهیت کلی آنها ضمن این که در ذهن موجود است اما از حیث ماهیت نه منیر و نه مظلم‌اند.[۱]» شاید بتوان گفت چون سهروردی میان نور و ظلمت به تقابلِ تناقض قائل است، لذا شیء را این گونه تقسیم می‌کند و شق سومی برای آن قائل نیست.

به نظر سهروردی «برزخ» یا جسم، جوهری است که بدان به اشاره قصد نمی‌شود و هنگامی که نور آن زایل شود، مظلم می‌ماند[۲] و در مظلم بودن نیاز به چیز دیگر ندارد. این برزخ‌ها، جواهر غاسق‌اند. نور از برخی برزخ‌ها زائل نمی‌شود، مانند خورشید، زیرا نور آنها عارضی است و حامل آن نور، جوهر غاسق است. نورِ عارضِ محسوس، ذاتاً غنی نبوده و نیازمند جوهر غاسق است و چون قائم به آن است، نیازمند و ممکن است. وجود نورِ عارض نمی‌تواند از جوهر غاسقی باشد که این نور بر آن عارض شده، زیرا اگر جوهر غاسق، علت وجودی نور عارض باشد، بنا بر ملازمهٔ میان علت و معلول، این نور هرگز از جوهر غاسق خود انفکاک نمی‌پذیرفت و حال آن که چنین نیست. همچنین وجود نور از وجود جوهر غاسق که ظلمت است، اشرف بوده و چیزی نمی‌تواند علتِ وجود شیء اشرف از خود گردد. لذا علتِ انوارِ عارضیِ جواهرِ غاسق، ماهیات مظلم و هیآت ظلمانی آنها نیست. حتی بیشتر هیآت ظلمانی، معلول نورند اگر چه آن نور، عارضی باشد. لذا معطیِ انوارِ برازخ، موجودی غیر از برزخ و غواسق است.[۳]

در نظام جهانشناسی فلسفی سهروردی، اشیاء عالم به اعتبار نور و ظلمت بر اساس نمودار تقسیم می‌شود:

---

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک تعلیقه ملاصدرا بر شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی، ص۲۸۵.
۲. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۰۷.
۳. همان، ص۱۰۸-۱۰۹.


شیء
آنچه حقیقت آن نور است
نور عارض (آنچه هیئت غیر خود است)
نور محض: نور مجرد (آنچه هیئت غیرخود نیست)
انوار قاهره
انوار اسپهبدیه (مدبر برازخ)
قواهر طولی
قواهر عرضی
آنچه حقیقت آن نور نیست (ظلمت)
جوهر غاسق (جوهر جسمانی ذاتاً مظلم و بی نیاز از محل)
هیئت ظلمانی (هیئت غیر خود و نیازمند محل)

اشراق

«اشراق» به معنای نورافشانی و تلألؤ، «مُشرِق» به معنای مُنیر و «مَشرق» به معنای خاور است و از «شرق» به معنی طلوع خورشید مشتق شده که همهٔ آنها به گونه‌ای با نور مرتبط‌اند[۱]. وحدت میان معنای پرتوافشانی و شرق در واژه اشراق با رمز خورشید که طلوع آن از شرق است و به همهٔ چیز نور بخشیده ارتباط پیدا می‌کند.[۲]

سهروردی مهمترین کتاب فلسفی خود را *حکمة‌الاشراق* نامیده است. شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی از نخستین شارحان *حکمة‌الاشراق* در شرح این عنوان می‌گویند: «*حکمة‌الاشراق*، یا به معنی حکمتِ مبتنی بر اشراق که همان کشف است، بوده و یا به معنی حکمت مَشرقی نزد ایرانیان است که آن نیز به معنای اول بر می‌گردد زیرا حکمت آنان کشفی و ذوقی بوده و بدین جهت به اشراق که عبارت از ظهور انوار عقلی و لمعان آنها بر

---

۱. خلیل‌بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، ج۵، ص۳۸؛ احمدبن فارس‌بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، ج۳، ص۲۶۴.

۲. سیّدحسین نصر «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» تاریخ فلسفه در اسلام، م.م.شریف، ج۱، ص۵۴۳.

نفس کامل به هنگام رهایی از امور جسمانی است، نسبت داده شده است. مبنای حکمت ایرانیان، کشف و ذوق بوده است».[۱] سهروردی علمِ الأنوار خود را مبتنی بر نور و ظلمت که طریقه حکماء فرس، مثل جاماسف، فرشاوشتر، بوذرجمهر و غیره است می‌داند.[۲] البته این حکمت از حیث جغرافیا به شرق محدود نمی‌شود زیرا این روشِ «ائمه هند، فارس، بابل، مصر و قدماء یونان»[۳] و «ذوقِ افلاطون، هرمس، انباذقلس، فیثاغورس و غیره»[۴] است.

همچنین، اشراق، مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که به وسیله آن حقیقتِ وجود چنان که هست برای انسان پدیدار می‌گردد[۵]. نیز اشراق همانطور که در عالم حس، مبیّن نورافشانی صبحگاهی و نخستین درخشش خورشید است در آسمانِ معقولِ نفس هم مبیّن لحظه ظهور معرفت است. در نتیجه، منظور از فلسفه یا حکمت اشراق، نظریه‌ای است که مبتنی بر حضور فیلسوف بر ظهور بامدادی انوار معقول و فیضان آن انوار بر نفوس در حالت تجرد آنها از ابدان است.[۶]

برای سهروردی، اشراق و شرق، رمزی از عالم روحانی و جهان روشنایی است. لذا در *تلویحات* از «شرق اصغر» که اشاره به عالم نفوس و «شرق اکبر» که اشاره به عالم عقول است سخن می‌گوید.[۷] او مخاطبان

---

۱. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح *حکمة‌الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، ص۱۶؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح *حکمة‌الاشراق*، چاپ سنگی، ص۱۲.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰-۱۱.

۳. *همان*، ج۱، مقدمه هانری کوربن، ص XLI

۴. *همان*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱.

۵. هانری کوربن، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه سیّداحمد فردید و عبدالحمید گلشن، ص۲۸.

۶. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی؛ ص۲۹۳.

۷. *مجموعه مصنفات*، ج۱: *التلویحات*، ص ۱۱۰.

حکمت اشراق را طالب تأله و بحث می‌داند و یا کسانی که حداقل بارقه‌ای الهی بر آنان وارد شده و ملکه ایشان شده است و باحثی که متأله و یا طالب تأله نیست از آن بهره‌ای نخواهند برد.[۱] قواعد اشراقیان تنها با «سوانح نوری» انتظام می‌پذیرد بطوری که هر گاه در اصول شک کنند با «خلع کالبد» و «مشاهدهٔ روحانیّات» تردید آنان از میان می‌رود.[۲]

در مقابل، غرض از مغرب، جهان تاریکی یا ماده است. زندانی که روح انسان در آن محبوس شده و میل به رهایی از آن را دارد. شرق انوار، عالم فرشتگان مقرب است که ورای دنیای مرئی است و مبدأ روح انسان است. غربِ میانه، افلاکی است که با قوای مختلف درونی انسان، مطابق است.[۳] به این ترتیب امتدادِ عرضی و افقی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می‌کند به این معنی که در مغربِ وجود غلبه با ماده است. مغربِ وسطی، افلاک نجومی است و مشرقِ واقعی، برتر و بالاتر از آسمان مرئی است و بنابراین از چشم مردمِ فناپذیر مستور است.[۴] و تمام آنچه مرئی است از جمله افلاک سماوی، قسمتی از غرب است زیرا هنوز ــ هر چند بسیار رقیق ــ با ماده مرتبط است.[۵] در همین زمینه است که بیشتر حوادث داستان‌های تمثیلی وی مخصوصاً داستان غربة غربیه که در آن هبوط آدمی در جهان ماده با رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده صورت می‌گیرد. در آن رساله هبوط و سقوط را به صورت نزول بشر در چاهی در شهر قیروان (تونس) که در دورترین نقطه مغرب جهان اسلامی بوده تعبیر کرده و جایگاه اصلی وی که از آنجا به راه افتاده و آرزومند است که بار دیگر به آن باز گردد، «یمن» است که در لغت نام اقلیمی است

---

۱. همان، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۱.
۲. همان، ص ۱۳.
۳. سیّدحسین نصر، «*شهاب‌الدین سهروردی مقتول*»، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م.شریف، ج ۱، ص ۵۳۷.
۴. همو، *سه حکیم مسلمان*، ص ۷۶.
۵. همو، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ص ۵۳۷.

که «در طرف راست» واقع شده و رمز مشرق انوار که نفس پیش از جدا شدن از آنجا و هبوط به جهان ماده، همچون جوهری ملکوتی و فرشته‌ای در آن منزل کرده است.[۱] در حقیقت حکمت اشراق، عارف را به آگاهی از غربت غربی خود هدایت می‌کند که آن آگاهی عبارت از این واقعیت است که عالم برزخ به عنوان «مغرب» در برابر «مشرق انوار» قرار دارد و نیز آگاهی از این نکته که چگونه «غریب» می‌تواند به وطن خود باز گردد.[۲]

نظام فلسفی سهروردی مبتنی بر «اشراق» است. سهروردی معرفت را اشراقی می‌داند و می‌گوید انسان در پرتو انوار و اتصال به روح القدس که همان عقل فعال است و اشراق نفس، به مقام بینش حقیقت می‌رسد و واقعیت هستی را بی واسطه مشاهده می‌کند. همچنین مراتب عالم وجود بر اساس افاضه و اشراق انوار عالی به سافل تبیین می‌شود.

نور و ظهور

نور در حکمت سهروردی، ظهور و یا زیادت ظهور است. یعنی نور ذاتاً ظاهر بوده و موجب ظهورِ غیر می‌شود.[۳] ظهور، صفت زائد بر نور نیست زیرا در این صورت، نور در مرتبه ذات و با قطع نظر از صفت ظهور باید فاقد هر گونه ظهور باشد و به وسیله غیر خود ظاهر گردد که در این صورت دیگر نور نخواهد بود. ظهور در انوار عارضه نیز به واسطه امر زاید بر انوار نیست تا از این رو لازم آید که فی نفسه پنهان باشند بلکه ظهور آنها از حقیقتِ ذات آنهاست و این گونه نیست که ابتداء نور حاصل

---

۱. همو، *سه حکیم مسلمان*، ص۷۷؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک *مجموعه مصنفات*، ج۲: *قصه الغربیة*، ص۲۷۴-۲۹۷.

۲. *هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص۳۰۲.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۳؛ *شرح حکمة‌الاشراق*، *شهرزوری*، ص۲۸۵؛ *شرح حکمة‌الاشراق*، *قطب‌الدین شیرازی*، ص۲۸۳.

شود و سپس ظهور، عارض آن گردد که در این صورت دیگر نور نخواهد بود. هر نور عارضی، ظاهر است و نورانیتش، ظهور آن بشمار می‌رود.[۱] نور و ظهور از حیث مفهوم، ملازم یکدیگر و از حیث مصداق، عینیت دارند.[۲]

به نظر سهروردی ظهور و ادراک، مرتبط با یکدیگرند. او می‌گوید: «هر کس از ذات خود غفلت نکند، ذاتش برای او ظهور خواهد داشت.. بنابراین، نفس، جوهر غاسق و یا هیئت ظلمانی نبوده و نیز این ظهور، به واسطه آنها نیست زیرا آنها ظلمانی بوده و ظهور ندارند و نمی‌توانند سبب ظهور ذات شوند.[۳] بنابراین کسی که ذات خود را درک کند، ذات برای او لنفسه و بنفسه، ظاهر است و خصوصیت دیگری با او نیست تا ظهور، حالّ آن باشد بلکه به نفس خود ظاهر بوده و خود را به واسطه و به وسیله چیزی که زاید بر نفس خود باشد، نمی‌شناسد. بنابراین مدرِک ذات، نور محض مجرد است.»[۴] بر خلاف نظر مشائیان که ادراک را تجرد شیء از ماده می‌دانند،به نظر سهروردی ادراک، ظهور شیء برای ذاتِ مدرِک است.[۵]

به نظر سهروردی حیات نیز ظهور و نورانیت است، یعنی چیزی که نزد خود ظاهر و عالم به ذات خود باشد. حّی، موجودِ درّاکِ فعّال است و از این رو نور، ذاتاً مدرِک خویش و فیّاض و فعّال است. لذا هر نور محض مجردی، حّی بوده و هر حّی و زنده‌ای، نور محض است.[۶] بنابر این نور و

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۴.

۲. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهرا، ۱۳۷۲، بخش چهارم از جلد ششم، ص۸۶.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۰-۱۱۱، ۱۱۹.

۴. *همان*، ص۱۱۰، ۱۱۳.

۵. *همان*، ص۱۱۴.

۶. *همان*، ص۱۱۷؛ *شرح حکمة الاشراق شهرزوری*، ص۳۰۷؛ *شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی*، ص۳۰۰.

حیات، واحدند.

نور و وجود

وجود، مهمترین مسألهٔ فیلسوف است. در حکمت سهروردی این اهمیت به نور اختصاص یافته است.[۱] در این حکمت، نور بی‌نیاز از تعریف و ظاهرتر از هر چیز بوده[۲] و ذاتاً ظاهر و ظاهرکنندهٔ غیر است[۳]. ملاصدرا در تعلیقه بر *حکمة‌الاشراق* به این معنا توجه کرده و می‌گوید: «هر چه دربارهٔ حقیقتِ نور صادق است دربارهٔ وجود نیز صدق می‌کند. یعنی وجود نیز بسیط و بی‌نیاز از تعریف است. نور بدون جنس و فصل بوده و دارای شدت و ضعف و تقدم و تأخر تشکیکی است و در واقع خیر محض بوده و به غنی و فقیر و جاعل و مجعول تقسیم می‌شود و این احوال بر وجود هم صدق می‌کند. بنابراین نور و وجود دارای حقیقتی واحدند. تقسیم نور و وجود به انحاء گوناگون شبیه یکدیگر بوده و اختلاف میان آنها لفظی و اصطلاحی است و سهروردی تنها از لفظ وجود به لفظ نور عدول کرده است.[۴] در مطابقت معانی و تقسیمات وجود و نور تنها موردی که ملاصدرا در این باب سخن سهروردی را نپذیرفته، غاسق بودن اجسام است. او می‌گوید: «وجود در همه مراتب خود نور است. البته برخی مراتب وجود به واسطه نقص و قصور خود یا اَعدام و قوه آمیخته شده و از این حیث به نوعی ظلمت و تاریکی موصوف‌اند و این به علت جنبهٔ وجودی آنها پنهان مانده و موجب استیلاء احکام عدم بر ماهیت آنها شده است، مثلاً هیولی و عدد و بُعد و زمان و حرکت این گونه‌اند. در این مصادیق، نیستی و بطلان، غالب بر هستی و تحصّل است. لذا این امور،

---

۱. ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج۳، ص۱۲۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰۶. ۳. همان، ص۱۱۳.

۴. *تعلیقه صدرالمتألهین بر شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ سنگی، ص۲۸۳.

صورتی در عالم عین و خارج ندارند و همواره با غیر و یا در غیر، متحقق می‌شوند.»[۱] به نظر ملاصدرا این که سهروردی اجسام را «برزخ» نامیده بسیار پسندیده است زیرا جسم همواره میان نور عقلی و ظلمت مادی است و با فرض تقسیم آن، هر یک از اجزاء مقداری نسبت به جزء دیگر غایب بوده و غیبت، نوعی عدم است. البته جسم جز بُعد و کثرت مقداری، جهت دیگر نیز دارد که وحدت اتصالی نام دارد و از این جهت موجود است. به عبارت دیگر وجود جسم، بالفعل ناقص بوده و بالقوه، معدوم و قابل پراکندگی و نیستی و تلاشی است. بنابراین وحدت اتصالی با ظلمت محض و غاسق بودن سازگار نیست.[۲]

به نظر می‌رسد چون نزد ملاصدرا نور مساوی با وجود است او نمی‌تواند اجسام موجود را به عنوان جوهر غاسق و ظلمانی بپذیرد. اما سهروردی نور را مساوی وجود نمی‌داند. زیرا به موجود بودن جسم به عنوان شیء مظلم، تصریح می‌کند. اگر نور را مساوق[۳] وجود هم بدانیم، همچنان مشکل وجودِ جواهر غاسق به عنوان ظلمت به قوت خود باقی است.

اصالت وجود یا نور؟

مباحث سهروردی دربارهٔ نور و آنچه ملاصدرا در مورد اصالت وجود می‌گوید شبیه یکدیگر است. اما سهروردی وجود را از اعتبارات عقلی محض می‌داند.[۴] همچنین به نظر وی رتبهٔ وجودی ظلمت، به صورت اجسام، نازل‌تر از نور نیست. بر این مبنا برخی گمان کرده‌اند که او قائل به

---

۱. همانجا. ۲. همانجا.

۳. تساوق یعنی دو چیز که در معنی و مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند ولی در خارج، از جهت مصداق، متحد و یگانه‌اند.

۴. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۶۴-۶۷؛ همان، ج ۱: *المقاومات*، ص ۱۶۸.

اصالت ماهیت است[۱].

در تبیین اصالت وجود و اصالت ماهیت به این مختصر بسنده می‌شود که انسان در مواجهه با جهان خارج از ذهن، از یک شیء دو مفهوم مختلف به‌نامهای ماهیت (=چیستی) و وجود (=هستی) انتزاع می‌کند علیرغم این که آن شیء در جهان خارج واحد است. نظر حکماء در این که کدام یک از این دو مفهوم، واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، مختلف است. به نظر برخی، ماهیت، واقعیتِ اصیل یک شیء بوده و وجود، اعتباری است. برخی دیگر وجود را اصیل دانسته و ماهیت را حدود و تعیناتِ وجود می‌دانند به گونه‌ای که ماهیت از اعتبارات ذهن محسوب می‌شود. سهروردی دو استدلال برای اعتباری بودن وجود بیان می‌کند: ۱. اگر میان جوهر خارجی و وجود آن تمایز حقیقی باشد در این صورت، چنانچه وجود جوهر به واسطه وجود خود باشد در واقع به سبب امری عارضی موجود شده و بدین ترتیب، ماهیت باید پیش از وجودِ موجود باشد. ۲. اگر وجود در خارج متحقق باشد ناچار موجود خواهد بود. نیز مسلم است آنچه موجود است باید وجود داشته باشد و وجود آن موجود هم باید وجود داشته باشد و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. بنابراین به نظر سهروردی، وجود، اعتبارِ عقلی صرف است.[۲]

از سوی دیگر در بحث از ذات حق، واجب بالذات را وجود صرف یا هستی بحت دانسته است. سهروردی می‌گوید واجب الوجود ماهیتی وراء هستی خود ندارد به گونه‌ای که ذهن دو چیز، یعنی وجود و ماهیت برای آن قائل شود. بنابراین، واجب بالذات، وجود بحت و هستی صرف

---

۱. از جمله حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، چاپ سنگی، ص ۱۱.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۶۴-۷۲؛ ج ۱: *التلویحات*، ص ۲۲-۲۳.

بوده که هرگز چیزی او را مشوب نمی‌کند. یکی از احکام سلبیهٔ هستی این است که برای آن نمی‌توان چیزی مشابه یا قسم دومین در نظر گرفت زیرا صرف هستی، تکرار و تثنیه نمی‌پذیرد[۱]. هستی از آن جهت که هستی است به نفس و ذات خود متقرر و موجود است. هستی صرف، به حسب ذات خود هرگز به چیزی وابسته نیست و فقط در تعینات و تطورات هستی سخن از تعلق گفته می‌شود. هستی صرف بدان گونه که در آثار سهروردی مطرح شده در آثار فلاسفه پیش از وی دیده نمی‌شود. ظاهراً او نخستین فیلسوف اسلامی است که این مسئله را مطرح کرده و ملاصدرا و همه کسانی که در مورد این مسئله سخن گفته‌اند متأثر از سهروردی هستند[۲]. بنابراین سهروردی به هستی صرف، قائل بوده و هر چیز دیگری را در حریم آن زائد و بیگانه می‌داند.[۳]

نظریه سهروردی دربارهٔ نور و تقسیم اشیاء نزد وی، چندان با اصالت ماهیت سازگار نیست. او اشیاء را به آنچه در حقیقت نفس خود، نور و ضوء است و آنچه این گونه نیست تقسیم می‌کند. «علم الأنوار» بحث دربارهٔ انوار است نه نور. انوار مجرد، جزئی و عینی هستند و بالذّات، ظاهر بنفسه و علت ظهور اشیای دیگرند. بدین ترتیب این انوار را باید «موجود»ات نامید نه «وجود»[۴] در عین حال که وحدتِ حقیقت نور را حفظ کرده‌اند. اشیاء، معلول انوارند اما همگی نورانی نیستند، مانند اجسام و عوارض ظلمانی آنها.[۵] جواهر جسمانی، ظاهر بالذات نیستند و

---

۱. *مجموعهٔ مصنفات*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۳۵.

۲. ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۶۵۵، ۶۵۶.

۳. *همان*، ص ۶۵۹.

۴. جان و البریج، *قطب‌الدین شیرازی و علم الأنوار در فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش، ص ۵۹.

۵. *همانجا*.

باید به واسطهٔ اشیاءِ دیگر ظاهر شوند و در نهایت به اشیایی که ظاهر بالذّات بوده و انوار مجردند نایل می‌شویم. بنابراین، نور اصل پیوند متقابل اشیاء با یکدیگر است. سهروردی بدین گونه میان وجود و ماهیت تمایز قائل نیست که از اعتباری بودن وجود، اصالت ماهیت را نتیجه گیرد. لذا با این که سهم زیادی در نظریه اصالت وجود دارد به طوری که علاوه بر اصطلاح نور و تعابیر مربوط به آن برخی مسایل عمده این نظریه از دیدگاههای فکری او اخذ شده و یا بازتاب اندیشه‌های اوست، از قبیل تشکیک وجود که بنابر آن اشیاء در مراتب مختلف شدت و ضعف قرار دارند[1] اما او را نمی‌توان در شمار قائلان به اصالت وجود و یا قائلان به اصالت ماهیت دانست بلکه برای او تنها عالم انوار، اصیل بوده که در رأس آن نورالأنوار قرار دارد. از این رو، شاید بتوان او را قائل به «اصالت نور» دانست.

تشکیک در مراتب نور و وجود

به نظر بسیاری از حکیمان تمایز میان دو ماهیت به یکی از سه طریق زیر است:

۱. تمایز به تمام ذات، مانند تمایز میان مقوله‌های ده گانه.

۲. تمایز به بعضی از اجزاء ذات، مانند تمایز دو نوع از یک جنس.

۳. تمایز به امور خارج از ذات، مانند تمایز افراد یک نوع که در حقیقت نوعیه مشترک بوده و تنها در عوارض مشخصه، مختلف‌اند.

سهروردی قسم دیگری بر اقسام سه گانهٔ «امتیاز» افزوده که امتیاز به کمال و نقص و یا شدت و ضعف است و آن را به همین عنوان نامیده است. به نظر او یک حقیقت بسیط در مرتبه‌ای کامل و در مرتبهٔ دیگر

---

۱. همان، ص ۶۱.

ناقص است و امتیاز دیگری ندارد.[۱] این قسم، تمایز به تشکیک است. سهروردی این تمایز را در اختلاف مقادیر اجسام مطرح کرده که تفاوت مقادیر چیزی جز خود مقدار نیست. پس تفاوت به نفس مقدار بودن است، از آن جهت که یکی تام و دیگری ناقص است.[۲] همچنین وی نقص وکمال در ماهیت و ذات اشیاء را از انواع آشکار «تمایز» می‌داند، مثلاً اگر حیوانی دارای نفس قوی‌تر در تحریک و یا حواس دقیق‌تری باشد بدون شک، حساسیّت و تحرّک او نسبت به سایر حیوانات تمامتر است.[۳] همچنین در کیفیاتی، مانند حرارت، تمایز به شدت و ضعف است.[۴] سهروردی این معنا را در حقیقت نور نیز مطرح می‌کند. به نظر او حقیقت انوار، واحد است و اختلاف انوار مجرد، جز نقص و کمال در حقیقتِ نور نیست.[۵]

ملاصدرا حقیقت هستی را نور حقیقی به شمار آورده و این مسئله را در مورد وجود مطرح کرده و آن را یک حقیقت دارای مراتب شدّت و ضعف می‌داند.[۶] از این رو تشکیک ،از مسائل اصلی هستی‌شناسی او است. به گزارش وی، سهروردی تفاوت میان دو شیء را به حسب کمال و نقص در ماهیات مشترک آنها و بدون اعتبار قید دیگری، خواه فصلی و خواه عرضی دانسته است. ملاصدرا می‌گوید مفهوم شیءِ واحد، به حسب معنا، متفاوت نیست بلکه تفاوت در شدت و ضعف به حسب انحاءِ حصول و وجود است.[۷] البته مفاهیم، کمال و نقص

---

۱. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۲۶۴، ۲۶۵.
۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۷۶.
۳. *همان*، ص ۸۸. ۴. *همان*، ص ۸۷.
۵. *همان*، ص ۱۱۹.
۶. *الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۴۳۳؛ ج ۶، ص ۱۱۷.
۷. *تعلیقهٔ ملاصدرا بر حکمة‌الاشراق*، ص ۲۱۰.

ندارند زیرا مفهوم از آن جهت که مفهوم است، قابل تشکیک نیست. امتیاز به کمال و نقص، نوعی امتیاز است که در متن یک حقیقت، تحقق پذیرفته و آن حقیقت، نسبت به مرتبه کامل و ناقص، مقول به تشکیک است[۱] و سهروردی به این معنا توجه کرده است. بنابراین تمایز تشکیکی در اقسامی که او مطرح کرده، مانند تمایز مقادیر و کیفیات و ذاتیات و انوار به معنای تشکیک در مفاهیم صرف نیست بلکه او کمال و نقص و شدت و ضعف را در موجوداتِ خارجیِ دارای تعین عینی، مطرح می‌کند.

مقام نورالانوار و واجب الوجود

حکیمان برای اثبات وجود و یکتایی باری تعالی و صفات و افعال او از اصطلاح «واجب الوجود» استفاده کرده‌اند. بدین بیان که هر گاه به ذات موجود بدون التفات به غیر آن توجه شود، وجود به خودی خود برای آن واجب است که در این صورت واجب الوجود اثبات شده و یا وجود برای آن ذات، واجب نیست ولی چون شیء، موجود است و نمی‌تواند ممتنع باشد پس به حسب ذات، ممکن و از جهت امکان نیازمند علتی خارج از ذات است که ممکن نباشد، پس باید به واجب الوجود منتهی شود.[۲] به نظر حکیمان، واجب الوجود، متعین بوده و تعین وی از ذات اوست. این تعین همان وجوبِ وجود است و آنها از این طریق، یکتایی واجب الوجود را اثبات می‌کنند.[۳] همچنین از معنای واجب الوجود، تمام صفات ثبوتی حق نیز اثبات می‌شود زیرا عدم برای واجب الوجود، ممتنع است و از این رو صفات نقص و سلب از او سلب می‌شود.

---

۱. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۲۶۶.
۲. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۱۸-۲۰.
۳. همانجا، ص ۴۰-۴۶، ۵۳.

سهروردی نیز در آثار خود اصطلاح «واجب الوجود» را بکار برده است.[۱] اما از آنجا که وی کتاب *حکمة‌الاشراق* را به انگیزه[۲] احیاء «حکمت نوریه» ایران باستان نوشته و از طرف دیگر به آیه «الله نور السموات و الأرض»[۳] و حدیث نور «إنَّ لله سبعاً و سبعین حجاباً من نور، لو کشفت عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرک بصره»[۴] استناد کرده به نظر می‌رسد با این توجه، ترجیح داده که در حکمة‌الاشراق برای توصیف باری تعالی از اصطلاح «نورالأنوار» استفاده کند. به این ترتیب کسانی که اسماء و صفات حق را توقیفی دانسته و بر منصوص بودن آنها از جانب خداوند تأکید کرده‌اند با سهروردی هماهنگی و همسخنی بیشتری خواهند داشت زیرا پیروان ادیان، اطلاق اسم نور بر خداوند را جایز دانسته‌اند در حالی که در قرآن و سایر کتب آسمانی ، کلمه وجود بر خداوند اطلاق نشده است.[۵] البته سهروردی نورالأنوار را همان واجب الوجود می‌داند[۶] اما در این کتاب ترجیح داده که از اصطلاح نورالأنوار استفاده کند.

نور و نار

به نظر سهروردی نار، فاضل‌ترین و شریف‌ترین عنصر هستی است.[۷]

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ص ۷۲، ۷۴-۷۵؛ همان: *المقاومات*، ص ۱۸۹؛ همان: *المشارع و المطارحات*، ص ۳۵۷، ۳۸۶، ۴۰۱، ۴۶۶؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص ۲۶؛ همان: *اللمحات*، ص ۱۴۶.

۲. سه رساله از شیخ اشراق: *کلمة‌التصوف*، ص ۱۱۷.

۳. نور/۳۵.

۴. مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة‌الاشراق، ص ۱۶۲-۱۶۴.

۵. ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، ص ۱۳۳.

۶. مجموعه مصنفات، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۶۵؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص ۴۱.

۷. شرح شهرزوری، ص ۴۶۵، ۴۷۳؛ شرح قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۳۴.

شرف آتش به نور بودن آن است[۱] و در نور بودن، مشابه عالم اعلی است.[۲] بنابراین حرکتی رو به بالا و حرارتی کامل دارد و به طبیعت حیات، نزدیک‌تر است و در ظلمات از آن استفاده می‌کنند و به خاطر نور بودنش، به مبادی، شبیه‌تر است.[۳] این همان آتشی است که ایرانیان [باستان] آن را طلسم «اردیبهشت» نامیده و نور قاهرِ فیّاض برای آتش است.[۴] زیرا به نظر آنها هر نوعِ عنصری، ربِ صنمی از انوار مجرد قاهر دارد که فیّاض و مدبّر آن نوع است. ربّ النوعِ آتش، طلسم «اردیبهشت» است.[۵]

سهروردی نار را برادر «نور اسپهبد» انسانی می‌داند.[۶] آنچه موجب شده سهروردی میان نفس ناطقه و آتش به نوعی برادری قائل گردد، اشتراک آنها در برخی وجوه است، از جمله: ۱.نفس ناطقه، نور اسپهبدی است و آتش نیز نورانی است ۲.نفس ناطقه، طالب مرتبه اعلی است. آتش نیز به‌سوی بالا متصاعد است ۳.نفس ناطقه از عقل کلی ناشی شده و به جسم تعلق یافته و آتش نیز از عالم عقل کلی فیضان می‌یابد و متعلق به جسم است ۴.نفس ناطقه، عالم ارواح و آتش، عالم اجرام را روشن می‌کند. ۵.همچنین احاطه و قهاریّت بر موجودات دیگر و آنها را همانند خویش ساختن، از وجوه مشابهت نفس ناطقه و آتش است.[۷] به واسطه آتش و نور اسپهبد انسانی، خلافت صغری و کبری به تمامیت می‌رسد[۸] زیرا عوالم، مختلف‌اند و خداوند در هر عالمی خلیفه‌ای متناسب با آن عالم قرار داده است. اگر عقل اول در عالم عقول، خلیفه خداست، نفوس

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۹۳.
۲. *شرح شهرزوری*، ص ۴۶۵.
۳. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۹۶.
۴. *همان*، ص ۱۹۳.
۵. *شرح شهرزوری*، ص ۴۶۵؛ *شرح قطب*، ص ۴۲۷.
۶. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۹۶.
۷. *شرح قطب*، ص ۴۳۴؛ *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه اسلامی*، ص ۴۶۶.
۸. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۹۷.

انسانی و آتش نیز در جهان عناصر و وادی ظلمات، قادرند تا خلیفه الهی بشمار آیند. خلیفه، موجودی است که تدبیر امور به عهده اوست و به اصلاح و حفظ و تدبیر عالم می‌پردازد. خداوند به مقتضای ذات و صفات خویش از طریق ظهور خلایق و تدبیر امور آنها، الوهیت و ربوبیت خود را بسط داده است. انسان کامل، مظهر اسماء و صفات خداوند و نیز خلیفهٔ کبری و حامل امانت او است.[۱] در این عالم نیز خلافت صغری به آتش... سپرده شده زیرا موجب اختلاف انوار علویه و اشعه کوکبیه در شبهای تاریک است و موجب انس انسان در تاریکی وحشت‌زاست و اشیاء فاسد به وسیله آن اصلاح می‌شود.[۲] به نظر ملاصدرا آیه: «فاتّقواالنار التی وقودها الناسُ و الحجارة اُعِدَّت للکافرین»[۳] یعنی طبیعت و نفس ناطقه، دو آتش باطنی بشمار می‌آیند که یکی از آنها در اجسام مرده و دیگری در اجسام زنده موجب تاثیر و دگرگونی می‌شود[۴] و پارسیان به این سبب به آن توجه کرده‌اند.[۵] هوشنگ و جمشید و افریدون و کیخسرو نیز به ترتیب به آن توجه کردند و سرانجام زرتشت توجه به آن را ضروری دانست. برای آن آتشکده‌های عظیم، معابد زیبا ساختند و سبب بزرگداشت آنها عبارت بود از این‌که: ۱.آتش شریف‌ترین، نورانی‌ترین و عالی‌ترین عنصر جسمانی است ۲. آتش، حضرت ابراهیم (ع) را نسوزاند. ۳.بزرگداشت آتش، موجب نجات از عذاب آخرت است.[۶] بنابراین بزرگداشت همه انوار، اعم از عقلی و جسمانی، شرعاً واجب بوده زیرا از نورالأنوار صادر

---

۱. شرح شهرزوری، ص۴۷۳؛ شرح قطب، ص۴۳۴؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه اسلامی، ص۴۶۷، ۴۶۸.

۲. شرح شهرزوری، ص۴۷۳؛ شرح قطب، ص۴۳۴.

۳. بقره/۲۴.

۴. تعلیقه ملاصدرا بر شرح حکمة‌الاشراق، ص۴۳۴.

۵. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۹۷.

۶. شرح شهرزوری، ص۴۷۳؛ شرح قطب، ص۴۳۵.

شده‌اند.[۱] از این رو آتش خود مستقلاً، معبود آنها نبوده بلکه آتشکده‌ها معبد و عبادتگاه خداوند بوده است.[۲]

اقسام نور

سهروردی نور را به دو قسم تقسیم کرده: ۱.نور فی نفسه لنفسه یا نور مجرد محض، این نور در خارج، قائم به ذات بوده و برای خود ظاهر است. یعنی ذات خود را ادراک می‌کند و از خود غایب نیست. ۲.نور فی نفسه لغیره یا نور عارض که قائم به ذات و ادراک کننده خود نیست و وجودش از غیر بوده و غیر را ظاهر می‌کند.[۳] انوار مجرد عبارتند از: ۱.انوار قاهره که علاقه‌ای میان آنها و برزخ‌ها وجود ندارد. یعنی کاملاً مجردند و منطبع و متصرف در برزخ‌ها نیستند. این انوار یا *انوار قاهرهٔ اعلون* هستند که عبارتند از طبقه طولیه مترتبه در نزول علّی که برخی از انوار از برخی دیگر به وجود می‌آیند و به خاطر شدت نورانیّت، هیچ جسمی از آنها حاصل نمی‌شود و یا *انوار قاهره صوریّه* هستند، یعنی ارباب اصنام که طبقه عرضیّهٔ غیر مترتبه در نزول و ارباب انواع جسمانی بوده و دو نوع هستند: الف ـ برخی از جهت مشاهده است که عالم مثال از آنها صادر می‌شود ب ـ برخی از جهت اشراقات است که عالم حسی از آن صادر می‌شود و هر دو از طبقه طولیّه حاصل می‌شوند ۲.انوار مدبر برازخ که اگر چه منطبع در برازخ نیستند اما متصرف در آنها هستند. این مدبراتِ نفوس ناطقه، با هیئت نوریهٔ آنها از هر صاحب صنمی در ظلِّ برزخیِ آن

---

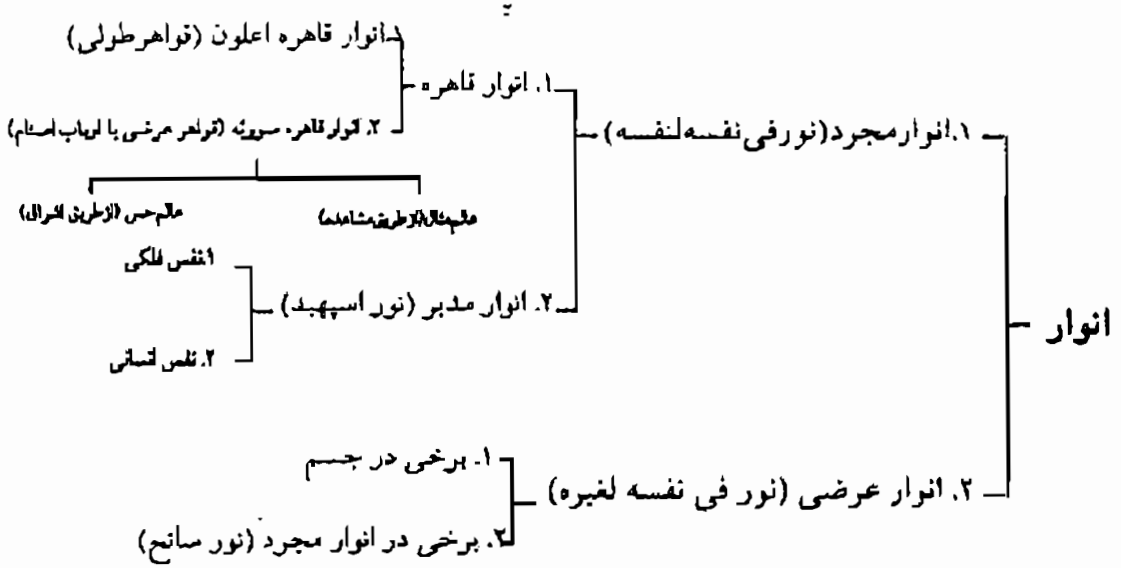
۱. همانجاها؛ مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۹۷.

۲. سیّدجعفر سجادی، *شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق*، تهران، انتشارات فلسفه، ۱۳۶۳، ص۸۴.

۳. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۱۷؛ شرح شهرزوری، ص۲۹۳، ۲۹۴، ص۳۰۷؛ شرح قطب ص۲۹۰، ۲۹۹.

به اعتبار جهت عالی نوری حاصل شده و «انوار اسفهبد / اسپهبد» نامیده می‌شوند.[۱] نور عارض دو قسم است: ۱.آنچه در اجسام است. ۲.آنچه در انوار مجرده است و «نور سانح» نام دارد.[۲]

نمودار اقسام انوار:


انوار
۱.انوار مجرد(نور فی نفسه لنفسه)
۱. انوار قاهره
۱.انوار قاهره اعلون (قواهر طولی)
۲. انوار قاهره سویه (قواهر عرضی یا ارباب اصنام)
عالم مثال(الاطریق مشاهده)
عالم حس (الاطریق الشراق)
۲. انوار مدبر (نور اسپهبد)
۱.نفس فلکی
۲. نفس انسانی
۲. انوار عرضی (نور فی نفسه لغیره)
۱. برخی در جسم
۲. برخی در انوار مجرد (نور سانح)

خصوصیات انوار مجرد

۱. نور مجرد قابل اشاره حسی نیست زیرا هر چیزی که بتوان به آن اشارهٔ حسی کرد، جسم است و نورِ آن، عارضی است، مانند نور خورشید و ستارگان و سایر انوار محسوس. نور محض، مجرد از ماده بوده و قائم به آن نیست. لذا اشارهٔ حسی به آن ممکن نیست و تنها با عقل و شهود

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۴۵، ۱۴۶؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۶۵-۳۷۰؛ *شرح قطب*، ص۳۵۱، ۳۵۲.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۸؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۵۷؛ *شرح قطب*، ص۳۴۲.

عرفانی قابل درک و اشاره است و موجودی که چنین است در جسم، حلول نمی‌کند و جهت و مکان هم ندارد.[۱]

۲. نور مجرد، نور لنفسه است. نور غیر مجرد، فقط عارض بوده و لنفسه نیست زیرا وجود آن برای غیر خود است. بنابر این چون نورِ مجردِ محض، نور قائم به ذات و مدرِک خویش و غیر غایب از خود بوده، نور لنفسه است و در غیر این صورت، نور لغیره خواهد بود. پس هر نورِ محضِ مجرد، نور لنفسه بوده و هر نور لنفسه، نور محض مجرد است.[۲]

۳. نور مجرد، مدرِک ذات خود است. هر موجودی که از ذات خود غافل نیست چون ذات برای او ظهور دارد از هیئآت ظلمانی نخواهد بود زیرا جواهر غاسق، ظهور ندارند و در حالی که هیئات نوری، لذاته نیستند، هیئآت ظلمانی چگونه می‌توانند نور لذاتهٔ غیر غافل از خویش باشند. بنابراین به ناچار، ذاتی که صاحب وی از آن غافل نیست و برای خود ظاهر است، نور مجرد قائم به ذات است و قابل اشاره نیست و جهت و مکان ندارد.[۳]

اختلاف انوار مجرد

سهروردی اختلاف انوار مجرد را به کمال و نقص می‌داند نه به نوع، و نظر خود را به دو طریق بیان می‌کند:

۱. اختلاف نور به کمال و نقصان و به امور خارج از آن است. یعنی نور، اعم از عرض و جوهر، یک حقیقت دارد که در غیر این صورت حداقل باید دارای دو جزء باشد که اگر هر دو جزء، نور باشند در حقیقت نوری،

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۰؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۹۳؛ *شرح قطب*، ص۲۹۱. ۲. همانجاها.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۰؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۹۴؛ *شرح قطب*، ص۲۹۰، ۲۹۱.

اختلاف ندارند و اگر غیر نور باشند یا جوهر جسمانی مظلم و یا هیئت مظلم هستند و یا یکی جسم و دیگری هیئت مظلم است که در این صورت هیچ کدام نور نبوده و قادر به ایجاد حقیقت نوری نیستند. اگر یک جزء، نور و دیگری غیر نور باشد، غیر نور در حقیقت نوری دخالت ندارد. پس نور، جزء ندارد و تمام انوار، یک حقیقت واحدی دارند که اختلاف آنها نه به نوع بلکه به کمال و نقصان است.[۱]

۲. حقیقت انوار مجرد، مختلف نیست. در غیر این صورت هر نور مجرد، هم نور و هم غیر نور خواهد بود. در این غیر، سه فرض قابل تصور است: ۱. غیر، هیئت در نور مجرد باشد ۲. نور مجرد، هیئت در غیر باشد ۳. هر کدام قائم به ذات و مستقل باشند. اگر غیر، هیئت در نور مجرد باشد از حقیقت نور مجرد، خارج است زیرا هیئت شیء، پس از تحقق ماهیت مستقل، حاصل می‌شود و در نتیجه در حقیقت نوری اصلاً اختلاف ندارد. اگر نور مجرد، هیئت و عرض در غیر باشد دیگر نور مجرد نیست بلکه هیئت ظلمانی است. اگر هر یک قائم به ذات و مستقل باشند، یکی محل دیگری نیست و شریک در محل هم نیستند. نیز دو جسم ممتزج و یا منفصل هم نیستند لذا به یکدیگر تعلق ندارند. بنابراین، انوار در حقایق، مختلف نبوده[۲] و اختلاف آنها در کمال و نقص است.

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۹، ۱۲۰؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۱۱، ۳۱۲؛ *شرح قطب*، ص۳۰۳، ۳۰۴.

۲. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۲۰؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۱۳، ۳۱۴؛ *شرح قطب*، ص۳۰۴، ۳۰۵.

۳

نورالأنوار

اثبات نورالأنوار

سهروردی پس از بررسی ماهیت و ذاتِ نورِ مجرد، نورالأنوار را اثبات می‌کند. به نظر او اگر نور مجرد از حیث ذات، فقیر و محتاج باشد، محال است که جوهرِ غاسقِ میّت، علت آن باشد زیرا به حکم عقل، علت از همهٔ جهات، شریف‌تر و کامل‌تر از معلول است. بنابراین ممکن نیست که جوهرِ غاسقِ جسمانیِ میّت، نور مجردی را که از حیث ذات، فاضل و شریف و کامل تر از آن است، ایجاد کند. لذا اگر نور مجرد در ذات و تحقق، فقیر و نیازمند علت باشد، نیازمند نور مجرد قائم به ذات است. نیز اگر آن نور، نیازمند علت باشد علت آن نیز باید نور مجرد قائم به ذات باشد و چون سلسلهٔ علل غیر متناهی محال است،این سلسله که از انوار مجرد و عارض و جواهر جسمانی و هیئآتِ آن تشکیل شده است باید به نور مجرد و قائم به ذاتی منتهی شود که ورای آن نوری نیست و آن نور فاضل، شریف و ظاهر و جلی و واضح‌تر از

انوار است و نام او «نورالأنوار» است که کامل‌ترین نور بوده و به دلیل شدت ظهور و کمال اشراق و لطف خود، محیط بر انوار است و به دلیل نیاز سایر انوار به او، نور قیّوم است و چون منزه از تمام صفات نقص است، مقدس و نور اعظم و اعلی است و به خاطر شدت اشراق و قوهٔ پرتوافکنیِ نورِ غیر متناهی خود، قهّار بوده زیرا سایر انوار مجرد، اشعهٔ ضعیفی از لمحات اشراق او هستند و او غنیِ مطلق است و ورای او چیزی نیست.[۱]

وحدانیّت نورالأنوار

سهروردی در *حکمة‌الاشراق* در اثبات وحدانیّت نورالأنوار می‌گوید: نورالأنوار، غنی مطلق است و چنین موجودی در ذات و صفات ذات، به طور مطلق، بی نیاز از غیر است و ورای او چیزی نیست و الاّ نیازمند آن می‌شد و دیگر غنی مطلق نبود و عقل، وجود دو نور غنی را تصدیق نمی‌کند زیرا انوار مجرد در حقیقت ذات، اختلاف ندارند و وجه امتیاز دو نور غنی، وجه اشتراک آنها نیست. همچنین به واسطه امری که لازم حقیقت نوری آنهاست، متمایز نمی‌شوند زیرا در آن نیز اشتراک دارند و یا به واسطهٔ عارضِ غریب، اعم از ظلمانی یا نورانی، اختلاف نمی‌یابند زیرا وراء آنها مخصصی نیست. در حالی که اگر دو نور، مجرد باشند برای این دوگانگی، وجود مخصِّص، ضرروی است. بنابراین نور مجرد، غنیِ مطلقِ واحد و همان نورالأنوار است و غیر او، نیازمند وی بوده و وجود آنها از فیض و نور اوست. پس نورالأنوار، مثل و ضدّ ندارد و قاهر و چیره بر هر چیز است و مقهور هیچ چیز نمی‌شود و چیزی در مقابل او مقاومت نمی‌کند زیرا هر قهر و قوه و کمالی از اوست و عدم بر او راه ندارد زیرا در

---

۱. *مجموع مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۲۱؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۱۵-۳۱۷؛ *شرح قطب*، ص۳۰۶، ۳۰۷.

آن صورت، ممکن الوجود می‌شود و موجود ممکن نیز نیازمند مرجِح بوده و غنی مطلق نخواهد بود.[۱]

صفات نورالانوار

نورالأنوار، معدوم نمی‌شود و اگر عدم بر او جایز باشد این جواز از ذات او نیست والاّ متحقق نمی‌گردید و چون یکتا است و در ذات، شرطی ندارد و غیر او تابع وی هستند بنابراین ضد و مانع و یا شرطی نیست تا او را معدوم کند. از این رو عدم، بر نورالأنوار راه ندارد و نیز از حیث ذات، واجب و نور اول و باقی و دائماً زنده و پاینده است و به دو دلیل هیچ صفتی ندارد: ۱.چون هیچ هیئتی نورانی یا ظلمانی عارض او نمی‌شود. اگر هیئت ظلمانی در او حلول کند باید در حقیقت ذات، دارای جهت ظلمانی باشد و در این صورت، مرکب از نور و جهت ظلمانی می‌شد و دیگر نور محض نمی‌بود و چون هر مرکبی نیازمند اجزاء است، فقیر و ممکن می‌شد. و اگر هیئت نورانی باشد، لازم است تا نورالأنوار با نور فقیرِ عارض که وجودش را از نورالأنوار می‌گیرد، مستنیر گردد و این محال است[۲]. ۲.اگر نورالأنوار هیئت یا صفتی برای خود ایجاب کند مستلزم این است که فاعل و قابل باشد در حالی که موجود بسیط، نمی‌تواند فاعل و قابل باشد زیرا همواره جهت قبول، غیر از جهت فعل است زیرا حیثیت فعل، حیثیت وجدان و حیثیت قبول، حیثیت فقدان است و نورالأنوار از هر غیر، مجرد است و هیچ هیئت و صفتی در او تقرر ندارد. نورالأنوار در بساطت و تجرد به گونه‌ای است که به هیچ وجه

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۲۱، ۱۲۲؛ *شرح شهرزوری*، ص ۳۱۷-۳۱۹؛ *شرح قطب*، ص ۳۰۷-۳۰۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۲۳؛ *شرح شهرزوری*، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ *شرح قطب*، ص ۳۰۹-۳۱۰.

چیزی کاملتر و زیباتر از او قابل تصور نیست.[۱]

سهروردی در ادامه، مسألهٔ علم الهی را مطرح کرده و می‌گوید: چون علم شیء به ذات خود، چیزی جز این نیست که آن شیء برای خود ظاهر و آشکار باشد و تنها چیزی که برای خود ظاهر بوده، نور است زیرا نور همواره به خود ظاهر است و به غیر، نیاز ندارد، لذا می‌توان گفت نورالأنوار، ذاتاً عالم و حیّ بوده و این دو، زائد بر ذات او نیست.[۲] بنابر این علم نورالأنوار به ذات خود، چیزی جز نور و ظهور برای ذات خود نیست و علم او به اشیاء موجود، به این است که برای او ظاهر باشند، اعم از این که به خودی خود ظاهر باشند، مانند اعیان موجودات مجرد و مادی و صور ثابت در بعضی از اجسام، و یا به واسطه متعلقات آنها که مواضع شعور مستمر برای مدبرات علویه هستند، ظاهر شوند، مانند ظهور صور ثابت حوادث گذشته و آینده در نفوس مدبره که این طریق، مبتنی بر قاعدهٔ اشراق و شیوهٔ اهل ذوق و کشف است.[۳]

سهروردی نظر مشائیان را درباره علم واجب نپذیرفته است. آنها معتقدند «علم واجب‌الوجود، زائد بر ذات او نیست، بلکه عبارت است از عدم غیبت او از ذات وی که مجرد از ماده است» نیز گفته‌اند «وجود اشیاء به حسب علم خداوند به آنهاست. یعنی صرفِ علم او به اشیاء موجب حصول و وجود به آنهاست و این همان «عنایت» است». سهروردی می‌گوید: اگر پس از علم واجب به اشیاء چیزی لازم آید، باید علم او مقدم

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۲۳، ۱۲۴؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۲۱ـ۳۲۳؛ *شرح قطب*، ص۳۱۰ـ۳۱۱؛ ابراهیمی دینانی، *اسماء و صفات حق تبارک و تعالی*، تهران، اهل قلم، ۱۳۷۵، ص۳۴۸.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۲۴.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۵۲؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۸۲، ۳۸۳؛ *شرح قطب*، ص۳۶۲، ۳۶۵.

بر وجود اشیاء و بر عدم غیبت از اشیاء باشد، زیرا عدم غیبت از اشیاء، بعد از تحقق آنهاست و همانطور که معلول نورالأنوار، غیر از ذات اوست و علم او به معلول نیز غیر از علم وی به ذات اوست.[۱] سهروردی علم حق به اشیاء را از مقوله اضافه می‌داند و می‌گوید تعدد اضافه‌های عقلی، موجب کثرت ذات نمی‌شود[۲] زیرا همه آنها به یک اضافه که همان اضافه مبدئیت و بر اساس تسلط اوست، بر می‌گردند[۳] و از تغییر اضافه‌های محض، تغییر مضاف‌الیه لازم نمی‌آید. همچنین نزد وی، عنایت، حاصلی ندارد[۴] زیرا ترتیب نظام وجودی برزخ‌ها، از ترتیب انوار مجرد و محض و اشراقات عقلیِ مندرج در مرتبهٔ نزول علّی است و این نظام میان برزخ‌ها، وجود ندارد، زیرا جسم، نمی‌تواند علت جسم دیگر باشد[۵]. واجب الوجود، وجود بحت است و اشیاء برای او حاضرند. او محیط بر هر چیز است لذا اعداد وجود را درک می‌کند و این همان حضور و تسلط مطلق اوست. و بی‌نیاز از صور و مثال است[۶]. بنابراین ذات خویش را بدون امر بر ذات درک می‌کند و به اشیاء نیز علم اشراقی حضوری دارد[۷].

از آنجا که عالمِ نور محض، از دوری مسافت منزه است هر نوری که در مراتب و نظام علل، متعالی باشد از جهت شدّت ظهور و قوهٔ اشراق به پایین‌ترین مراتب نزدیک‌تر خواهد بود. بنابر این، ذات نورالأنوار از جهت علوّ رتبه، دورترین اشیاء به ما و از جهت شدت ظهور و قوهٔ نورانیّت،

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵۱. ۲. *همان*، ص ۱۵۳.
۳. *شرح شهرزوری*، ص ۳۸۳؛ *شرح قطب*، ص ۳۶۵؛ مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ص ۷۲. ۴. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵۳.
۵. همانجا؛ *شرح شهرزوری*، ص ۳۸۴؛ *شرح قطب*، ص ۳۶۶.
۶. مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ص ۷۳؛ همان: المطارحات، ص ۴۸۷.
۷. همانجا.

نزدیک‌ترین اشیاء به ماست. بنابراین تأثیر او در هر ذات و کمالات آن، اولی است و نور، همان مغناطیس [= جاذب] قرب است[۱]. از این رو قرآن کریم نیز فرموده: «نحن أقرب الیه من حبل الورید.»[۲]

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۵۳؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۸۴، *شرح قطب*، ص۳۶۶. ۲. ق/۱۶.

۴

مبانی جهانشناسی اشراقی

«صدور و فیض»

جهانشناسی اشراقی

سهروردی پس از بیان حقیقت نور و طرح مسایلی دربارهٔ نورالأنوار در گفتار دوم از بخش دومِ *حکمةالاشراق* به طرح جهانشناسی اشراقی و تبیین کثرت در هستی می‌پردازد. ترتیب موجودات نزد او بر اساس مراتب انوار است. به نظر سهروردی، آفرینش، افاضه و اشراق نورالأنوار بوده و پدیدآمدن مراتب هستی، ظهور و تشعشعی به نسبت‌های گوناگون از سرچشمهٔ نور ازل است. نورالأنوار واحد است و هیچ گاه تغییر نمی‌کند و از میان نمی‌رود و پرتو و نورافشانی او همیشگی است و زیبایی و کمال او کاهش نمی‌یابد و چون از واحد حقیقی از آن حیث که از تمام جهات واحد است، جز معلولِ واحد، صادر نمی‌شود، از نورالأنوار هم که از هر حیث واحد است بطور مستقیم و بی واسطه فقط یک معلول که «نور مجرد»

است صادر می‌شود. اگر معلول اول، ظلمت باشد چون معلولِ واحد است، دیگر از نورالأنوار چیزی صادر نمی‌شود و از آنجا که از ظلمت، نور صادر نمی‌شود انوار دیگر نیز متحقق نمی‌شدند در حالی که عالم واقع، خلاف این است.

همچنین اگر صدور دو معلول از نورالأنوار، ممکن باشد، سه حالت متصور است: ۱. یا هر دو نورند ۲. یا هر دو ظلمتند ۳. یا یکی نور و دیگری ظلمت است. در حالی که هر سه صورت باطل است. اگر هر دو نور باشند، لازم است که تخصص یابند تا مختلف شوند و اقتضای یکی با اقتضای دیگری متفاوت باشد و در نتیجه دو جهت در ذاتِ واحد لازم می‌آید و این محال است. همچنین از نور محض و مجرد، ظلمت صادر نمی‌شود زیرا ظلمت، نقیض نور است و اقتضای نور، غیر از اقتضای ظلمت است. بنابراین ذات نورالأنوار، مرکب از موجبات نور و ظلمت می‌شود و در این صورت دیگر واحد نخواهد بود. لذا در نورالأنوار از آن جهت که واحد است، کثرت راه ندارد و فقط یک معلول که همان نورِ مجردِ واحد است از او صادر می‌شود[۱] و آن نور اقرب یا نور عظیم است که برخی فهلویون آن را «بهمن» نامیده‌اند[۲]. نور اول، پرتو نورالأنوار بوده و تمایز میان آنها از جهت کمال و نقص است.[۳] نور اقرب از جهت ذات، ممکن الوجود بوده و فقیر و محتاجِ نورالأنوار است و به جهت نورالأنوار، غنی و بی نیاز است.[۴] وجود و صدور نور از نورالأنوار نیز به انفصال چیزی از او نیست زیرا اتصال و انفصال، ازخواص اجرام‌است و نورالأنوار ازخواص‌اجرام واجسام منزه‌است. همچنین چیزی از اومنتقل نمی‌شود

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص ۱۲۵، ۱۲۶.
۲. همان، ص ۱۲۸. ۳. همان، ص۱۲۷.
۴. همان، ص۱۲۸؛ شرح قطب، ص۳۲۱.

زیرا هیئآت و اعراض، قابل انتقال نیستند.[۱]

از نورالأنوار فقط نور اقرب صادر می‌شود و در نور اقرب، جهات متعدد وجود ندارد زیرا جهات متعدد در نور اقرب، به تکثر جهات در موجِد بر می‌گردد و در نتیجه منتهی به تکثر نورالأنوار می‌شود که بطلان و محال بودن آن ثابت شد. از طرف دیگر، برزخ‌هایِ عالم بسیارند و اگر از نور اقرب فقط یک برزخ صادر شود، نوری از آن صادر نمی‌شود و عالم انوار در همانجا متوقف می‌گردند، در حالی که چنین نیست. همچنین اگر از نور اقرب، یک نور مجرد صادر شود، از آن نیز یک نور مجرد دیگر صادر خواهد شد و همین طور ادامه پیدا می‌کند و به صدور برزخ‌ها منتهی نمی‌شود زیرا مادامی که هر یک از معلول‌های صادر شده، نور باشد، از جهت نور بودن نمی‌تواند منشأ صدور جوهر غاسق باشد. در حالی که برزخ‌های بسیاری در عالم موجود است. بنابر این باید از نور اقرب، دو چیز صادر شود: برزخ و نور مجرد، زیرا نور اقرب دارای دو اعتبار است: ۱.فقر ذاتی ۲.غنای غیری. نور اقرب، ذات خود و نورالأنوار را شهود می‌کند و میان او و نورالأنوار حجابی نبوده و حجاب، تنها در برزخ‌ها و غاسق‌ها و ابعاد است و نورالأنوار و نیز انوار مجرده، جهت و بُعد ندارند. بنابراین حجابی میان آنها نیست و نور اقرب می‌تواند نورالأنوار را مشاهده کند و از این مشاهده، خود را در مقایسه با آن، تاریک و ظلمانی می‌یابد زیرا نور تمام‌تر، نور ناقص‌تر را مقهور می‌کند. بنابراین به‌خاطر ظهور فقرش برای خود و ظلمانی یافتن ذات خود هنگام مشاهدهٔ جلال و عظمت نورالأنوار، ظلّی از او صادر می‌شود که برزخ برتر است و بزرگتر از آن برزخی نیست و نام آن «فلک محیط» و به اعتبار غنای وجودی خود که حاصلِ انتساب به نورالأنوار است، نور مجرد دیگری

---

۱. همانجاها.

حاصل می‌شود. بنابراین، برزخ، ظلّ او و نور مجردِ قائم، ضوء آن است و ظلّ او ناشی از ظلمتِ فقر آن است[۱]. بدین ترتیب، نور دوم که سافل از نور اقرب است صادر می‌شود.

انوار محض، مجرد از ابعاد جرمانی‌اند و مانند اجسام، محجوب نیستند بنابر این از یکدیگر نیز محجوب نیستند و از آن جهت که میان نور سافل و نور عالی، حجابی نیست، سافل، نور عالی را شهود می‌کند. حتی دورترین و پایین‌ترین نور، نور عالی، یعنی نورالأنوار را مشاهده می‌کند و هر عالی، حتی نورالأنوار، بر سافل حتی پایین‌ترین انوار، اشراق می‌کند. بنابراین شعاعی از نورالأنوار بر نور اقرب، اشراق می‌شود و این مستلزم تکثر جهات، یعنی جهت اعطاء وجود و جهت اشراق در نورالأنوار نیست، زیرا جهات متکثر در ذات نورالأنوار از آن جهت ممتنع است که از او دو چیز حاصل شود در حالی که در اینجا تنها وجود نور اقرب از او صادر می‌شود و اشراق نورالأنوار بر نور اقرب از جهت صلاحیّت قابل، یعنی استعداد نور اقرب برای قبول اشراق و عشق او به نورالأنوار و عدم حجاب میان او و نورالأنوار است و اشراق وی بر سایر انوار مجرد نیز چنین است، مانند اشراق نور خورشید که واحد بوده اما چون قابلیت‌ها متفاوت است، تجلیاتِ متفاوتی از او ظاهر می‌شود. اشراق و فیض نورالأنوار، واحد است اما از حیث قابلیت‌های متعدد، ظهور و تجلی متفاوتی دارد.[۲] همان‌گونه که شعاع خورشید به انفصال چیزی از او نیست، اشراق نورالأنوار بر انوار مجرد نیز به انفصال چیزی از او نیست. بلکه نور، شعاعی است که از نورالأنوار بر انوار مجرد به دلیل عدم حجاب و استعداد قبولِ انوار مجرده افاضه می‌شود و نسبت انوار مجرد به قبول

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۲، ۱۳۳.

۲. *همان*، ص۱۳۳، ۱۳۴؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۴۶، ۳۴۷؛ *شرح قطب* ، ص ۳۳۵، ۳۳۶.

اشعهٔ نورالأنوار، مانند قبول اشعهٔ خورشید از سوی زمین است. همچنین مشاهدهٔ انوار مجرد نسبت به نورالأنوار غیر از اشراق نورالأنوار بر آنهاست و نوری که از اشراق نورالأنوار در نور مجرد به وجود می‌آید، نور سانح و عارض است.[۱]

سهروردی در ادامه به تبیین کیفیت صدور کثرت از نور اقرب و انوار مجرد می‌پردازد. او حصرِ عقولِ دهگانه مشائیان را نمی‌پذیرد[۲] و انوار قاهره مجرد از برزخ‌ها را بیش از ده، بیست، صد و دویست می‌داند.[۳] کثرت انوار مجرد بدین ترتیب است: از نور اقرب، نور دوم. از نور دوم، نور سوم و به همین ترتیب از نور چهارم و پنجم تعداد کثیری نور صادر می‌شود. هر یک از انوار مجرد، بدون حجاب، نورالأنوار را شهود می‌کند و شعاعی از نورالأنوار بر آنها می‌تابد. به علاوه از انوار بر یکدیگر نوری منعکس می‌شود. هر نور عالی بر مادون خود از حیث مرتبه، اشراق می‌کند و هر نور سافل به واسطه نور ماقوق خود، شعاعی از نورالأنوار می‌پذیرد. به طوری که نور قاهرِ دوم از نورالأنوار، در دو مرتبه نور سانح را می‌پذیرد، یک مرتبه بدون واسطه بوده و حجابی در میان نیست و یک مرتبه، به واسطه نور اقرب. نور سوم، چهار مرتبه از نورالأنوار، نور سانح می‌پذیرد به این صورت که دو مرتبه نور دوم، بر آن نور منعکس می‌کند، یعنی نور دوم، همان دو مرتبه را که خود پذیرفته، بر نور سوم، منعکس می‌کند و یک مرتبه آنچه خود بدون واسطه از نورالأنوار می‌پذیرد و مرتبه چهارم، آنچه از نور اقرب پذیرفته است. نور قاهر چهارم، هشت مرتبه: چهار مرتبه از ناحیه انعکاس نور سوم،

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۷، ۱۳۸؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۵۶، ۳۵۷؛ *شرح قطب*، ص ۳۴۱، ۳۴۲.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۸، ۱۳۹.

۳. *همان*، ص۱۳۹، ۱۴۰.

دو مرتبه از ناحیه نور دوم، یک مرتبه به وساطت نور اقرب و مرتبه هشتم، بدون واسطه از نورالأنوار، نور می‌پذیرد. به همین ترتیب انوار متکثر می‌شوند، زیرا انوار مجرد عالی میان انوار سافل و نورالأنوار، حجاب نمی‌شوند چون حجاب، از خواص ابعاد و برزخ‌ها است. بعلاوه هر یک از انوار قاهر، نورالأنوار را مشاهده می‌کند. همانطور که بیان شد، مشاهده غیر از اشراق است و چون تضاعفِ انوارِ سانحه از نورالأنوار چنین است، تضاعف از جانب مشاهدهٔ سافل نسبت به عالی و اشراق عالی نسبت به سافل، خواه با واسطه یا بدون واسطه بیش از این خواهد شد.[۱]

سپس از این اصولِ «اعلون»، انوار مجرد به اعتبار جهات عقلی و مشارکت‌ها و مناسبت‌ها و ترکیب جهات آنها، انوار مجرد دیگری پدید می‌آید[۲]. با مشارکت شعاع‌های انوار، مخصوصاً شعاع‌های ضعیف نازل، ثوابت وکره‌ها پدید می‌آید. با مشارکت شعاع‌ها، از جهت استغناء و قهر و مناسبت میان شعاع‌های شدید وکامل و باقی شعاع‌ها، یعنی شعاع‌های غیر کامل، انوار قاهره که ارباب اصنام فلکی و اصنام بسایط، مرکبات عنصری و هر آنچه در زیر کرهٔ ثوابت است، یعنی اجسام علویه یا سفلیه، بسیطه یا مرکبه، حاصل می‌شود.[۳] بنابر این مبدأ هر یک از این طلسمات، نور قاهر و نوعِ قائم به خود است که صاحب طلسم و نوعِ خود می‌باشد و مُثُل افلاطونیِ نامیده شده است[۴] و از این سلسله انعکاس‌ها و اشراق‌های هستی پدیدار می‌گردد.

---

۱. مجموعه مصنفات ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۴۰، ۱۴۱؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۶۳، ۳۶۴؛ شرح قطب، ص۳۴۴-۳۴۶.

۲. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۴۲.

۳. *همان*، ص ۱۴۳؛ شرح قطب، ص ۳۴۸.

۴. *همانجاها*.

نسبت انوار عالی و سافل با یکدیگر

به نظر سهروردی، نورِ مجردِ سافل بر نور مجرد عالی محیط نمی‌گردد زیرا نور عالی، به‌خاطر شدت نورانیّت همواره نور سافل را مقهور کرده و قاهر بر آن است و الزاماً مقهور، محاط خواهد بود نه محیط. اما این مقهوریّت، موجب نمی‌شود که نور سافل نتواند نور عالی را مشاهده کند چون حجابی میان آنها نیست، همانند نور خورشید که علیرغم شدت نورانیّت، قادر به مشاهدهٔ آن هستیم اما نمی‌توانیم بر آن احاطه پیدا کنیم. به حسب تکثر انوار، لازم است که هر نور عالی در مرتبهٔ علیّت، بر نور سافلِ معلولِ خود، قاهر و چیره گردد و هر سافلی، عاشق و مشتاقِ عالی است. نورالأنوار بر همه موجودات، قاهر است زیرا شدت نورانیّت و اشراق او محدود به حدی نیست و نسبت به غیر، محبت و عشق نمی‌ورزد زیرا غیر او، معلول و مقهور وی هستند و چون کامل‌ترین و زیباترین و عظیم‌ترین موجودات است تنها به خود عشق می‌ورزد و ظهور کمال و جمال وی، برای او، ظاهرتر است و تنها خود مدرِکِ آنهاست. نیز ظهور او برای خود، شدیدتر از هر ظهوری است. لذا عاشق و معشوق خویش و همچنین معشوق تمام انوار و موجودات دیگر است[1] نیز محبت هر نور سافل نسبت به خود، مقهور محبت او به نور عالی است.[2] همه انوار، عاشق نورالأنوارند و از این حیث تأثیر مستقیم نورالأنوار بر همه انوار قابل درک است.

بنابراین فاعلیّتِ نورالأنوار به سلسله فیض‌های نوری، به نور اقرب و از آن به پایین‌تر و همچنان از آن هم به پایین‌تر، محدود نمی‌شود بلکه

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۳۵، ۱۳۶؛ *شرح شهرزوری*، ص ۳۵۱-۳۵۵؛ *شرح قطب*، ص ۳۳۸-۳۴۰.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۳۷.

نورالأنوار بر تمام انوار مادون، تاثیر بی واسطه می‌کند. بنابراین هستی، از محبت و قهر نظم می‌گیرد و این دو، مبدأ اصلیِ فیض است که منطبق با تمام مراتب هستی است.

قاعده فلسفی امکان اشرف

این قاعده از اصول جهانشناسی اشراقی سهروردی است. مضمون آن چنین است که هر گاه ممکن أخس، موجود باشد، باید ممکن اشرف، پیش از آن موجود بوده باشد[۱]. یعنی هر گاه فرع و آنچه در سلسله مراتب موجودات در مرتبهٔ پایین‌تر قرار دارد، یافت شود اصل و آنچه فراتر است باید قبل از آن موجود شده باشد. سهروردی از این قاعده برای اثبات عوالم برتر از عالم اجسام و غاسق‌ها، یعنی عالم نفوس مدبر و سپس اثبات عالم عقول و انوار مجرد استفاده می‌کند. او با توجه به قاعدهٔ «الواحد» می گوید: «اگر نورالأنوار از جهت وحدانیّت خود، مقتضی موجود اخسِ ظلمانی باشد برای او جهتِ اقتضایِ اشرف، باقی نمی‌ماند، زیرا یک جهت دارد و در این صورت اگر بدون واسطه، علاوه بر اخس، اشرفی هم از او صادر شود، لازم می‌آید که از واحد حقیقی، دو چیز صادر شود که یکی اخس و دیگری اشرف است و این محال است. همچنین اگر اشرف، به واسطه اخس، صادر شود لازم می‌آید که اخس، علتِ اشرف گردد[۲] و این نیز محال است. در نتیجه باید قبل از موجودات اخس، موجود اشرف که علتِ اخس است متحقق باشد».

سهروردی با توجه به اثبات نفوس مدبر نتیجه می‌گیرد که نور قاهر که بطور کلی مجرد و فراتر از علاقه‌های ظلمانی و در نتیجه اشرفِ از نفوس

---

۱. همان، ص۱۵۴.

۲. شرح شهرزوری، ص ۳۸۹؛ شرح قطب، ص۳۶۷.

است، باید بر اساس این قاعده قبل از نفوس موجود بوده باشد[۱]. میان انوار مجرد نیز هر کدام که علت دیگری است وجود آن، اشرف و مقدم بر سایر انوار است. همچنین عجایبی که در ترتیب و نظام ظلمات و برازخ وجود دارد بسیار است و عقل بر آنها احاطه ندارد و انسان با درک اندکی از آنها متحیر شده و مشخص است که تناسب میان انوار مجرد، اشرف از نسبتی است که میان نظام ظلمانی در عالم اجسام است، زیرا انوار و علل و اجسام، معلول و سایه‌ای از آنها هستند و علت، اشرف از معلول است. بنابراین لازم است که نسبت‌های نوری بسیار با نظام و شرفی کامل‌تر، قبل از نظام و عجایب ظلمانی موجود بوده باشد[۲]. بنابر این بر خلاف نظر مشائیان، تعداد عقول، منحصر به ده نیست زیرا به حکم عقل، حکمت و لطیفه‌های نظم و ترتیب و عجایب نسبت‌ها در عالم نور، بیشتر از عالم ظلمات است[۳] لذا بنابر قاعده امکان اشرف، وجود و شرافت نورالأنوار و نیز عقول و ارباب اصنام بر سایر موجودات اثبات می‌شود.

جواز صدور بسیط از مرکب

از قواعد مهم جهانشناسی اشراقی سهروردی، قاعده جواز صدور بسیط از مرکب است. او برخلاف مشائیان، صدور شیء بسیط از مرکب را جایز دانسته است. به نظر سهروردی به اعتبار اشعهٔ نور قاهر، جایز است که امری از آن صادر شود که با آن مماثل نیست. بدین معنا که از اشعه‌ای که از ناحیه نورالأنوار در نور قاهر وجود دارد، امری پدید آید که با منشأ صدور خود (=نورقاهر) مماثل نبوده بلکه امری صادر شود که مربوط به انوار در مرتبه عرضی است. به این ترتیب اشعهٔ متمرکز در نور قاهر، به

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۵۴.
۲. همان، ص۱۵۵؛ شرح شهرزوری، ص ۳۹۱؛ شرح قطب، ص ۳۷۰.
۳. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۵۵.

منزلهٔ اجزاء علت بوده و از مجموع اشعه و نور قاهر به عنوان علت مرکب، معلولی بسیط صادر می‌شود. سپس معلول بسیط، اشعه‌های دیگری می‌پذیرد و از اشعه انوار دیگر مستنیر می‌شود و به عنوان یک امر مرکب، منشأ صدور شعاع می‌شود. بدین ترتیب اختلاف بسیاری در قواهر پدید می‌آید و جایز است که از مجموع، چیزی پدید آید که در افراد نیست و بسیط از اشیاء مختلف، حاصل شود.[۱] سهروردی از این قاعده برای اثباتِ صدور سلسله عرضیه انوار یا قواهر صوریّه و ارباب اصنام از انوار قاهرهٔ اعلون استفاده می‌کند. تفاوت این انوار با یکدیگر، عرضی است بی‌آن که ضرورتاً در رتبه اختلاف داشته باشند.[۲]

ارباب اصنام، مُثُل و فرشتگان

به نظر بسیاری از حکیمان الهی از جمله سهروردی، برای هر نوع از افلاک و کواکب و بسایطِ عنصری و مرکبات، پروردگاری در عالمِ نور هست[۳] نیز عقلی که مجرد و نورانی و قائم به ذات خود است، مدیر و مدبّر و حافظ و ناظر آن نوع می‌باشد و از یک نظر، کلیّ آن نوع، محسوب می‌شود و کلیّت آن به معنای تساوی نسبت عنایت او به هر یک از افراد و دوام فیض او به آنهاست. گاهی ربّ النوع هر نوع را به اسم آن نوع و کلیّ آن شیء می‌نامند. مقصود از کلی در اینجا، کلیِّ منطقی یعنی مفهوم ذهنی نیست بلکه منظور ذاتی روحانی است که نوع جسمانی به منزله سایه و صنم آن است و نسبت‌های جسمانی در نوع جسمانی به منزلهٔ سایه‌هایی از

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۶۵؛ شرح شهرزوری، ص۴۰۳؛ شرح قطب، ص۳۸۱، ۳۸۲.

۲. جان والبریج، *قطب‌الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد قاسمی، ص۷۰، ۷۱.

۳. شرح شهرزوری، ص۳۹۳؛ شرح قطب، ص۳۷۲.

نسبت‌های روحانی و هیئت‌های نورانی در ذات او محسوب شده و در حقیقت «اُمّ» و اساس نوع است.[۱]

به نظر سهروردی، ارباب انواع در قلمرو نورند. او خصوصیاتی که برای ارباب انواع بیان می‌کند با ویژگی‌های مُثُل افلاطونی، یکسان است. بنابراین طبق تصریح سهروردی، ارباب انواع، ارباب طلسمات (=صاحبان طلسم) و ارباب اصنام، تعابیرِ گوناگون نظریه مُثُل است که افلاطون و حکیمان پیش از او با برکندن از کالبد خود، آنها را در عالم نور مشاهده کرده‌اند.[۲]

سهروردی ارباب انواع را همان فرشتگان آیین مزدایی می‌داند که ذواتی ملکوتی دارند و برای تسمیهٔ آنها از نام‌های امشاسپندان زرتشتی استفاده کرده، مثلاً صاحب صنم و رب النوع آب را «خرداد»، نباتات را «مرداد» و آتش را «اردیبهشت» نامیده است.[۳] شهرزوری و قطب الدین شیرازی در شرح این مطلب به حدیث پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کنند که فرمود: «اِنّ لکل شیء ملکا..... ان کل قطرة من المطر ینزل معهاملک»[۴] (هر چیزی مَلِکی دارد..... با هر قطرهٔ باران فرشته‌ای نازل می‌شود.)

سهروردی ارباب اصنام را به دو طریق اثبات کرده: ۱.اقناعی ۲.شهودی. در کتاب *حکمة‌الاشراق*، برای طریق اقناعی، دو نوع استدلال آورده و می‌گوید: الف ـ با تأمل در انواع این عالم، آنها را اتفاقی نمی‌یابیم، زیرا امور اتفاقی، دائمی و اکثری نیستند و اگر اتفاقی بودند، انواعی معین و محفوظ وجود نداشت و ممکن بود از انسان غیر انسان و از گندم غیر گندم پدید آید در صورتی که چنین نیست و هر نوع، ثبوت و استمرار دارد

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۶۳.

۲. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵۶، ۱۶۲، ۲۵۵؛ *همان*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۶۸؛ *المشارع و المطارحات*، ص ۴۶۳.

۳. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵۷.

۴. *شرح شهرزوری*، ص ۳۹۳؛ *شرح قطب*، ص ۳۷۲.

و امور ثابت، مبتنی بر اتفاق نیستند. بنابراین هر نوع از انواع جسمیّه، جوهری مجرد و نوری قائم به خود دارد که ثابت است.[۱] ب ـ این استدلال مبتنی بر قاعده امکان اشرف است. بدین شرح که ناقص، در وجود خود نیازمند کامل است هر گاه وجود ناقص، اثبات شود، کامل نیز ثابت شده است. بنابراین چنانچه عالم برزخ‌ها که اخس است، موجود باشد، تحقق عالم نور و انواع نوریهٔ مجرده که اشرف است، ضروری خواهد بود[۲]. نیز سهروردی در *التلویحات* می‌گوید: «نزد بسیاری از متقدمین هر نوع از انواع جرمیّه، مثال و صورتی قائم به ذات دارد که [حالّ] در ماده نیست و جوهری عقلی و معقول است. چه بسا به امکان اشرف استدلال کرده و گفته‌اند: این قسم از انواع، اصنام آنها محسوب می‌شوند و نشانه و سایهٔ آنها هستند و به منزلهٔ حقایق اصلی آنها و در حقیقت، مُثُل افلاطونی‌اند».[۳]

طریق دوم، شهودی است. سهروردی می‌گوید اعتماد افلاطون و اصحاب مشاهده، مانند فیثاغورس، انباذقلس و هرمس مبتنی بر این اقناعها و استدلالها نیست بلکه بر امر دیگری استوار است.[۴] اهل تجرید با جدا شدن از تن، بارها ذواتِ اصنامِ انوار قاهر را شهود کرده و بعد آنها را با حجّت برای کسانی که اهل شهود نیستند اثبات کرده‌اند و بیشتر اشارات انبیاء و ارکان حکمت بر این امر استوار است. سهروردی سپس مشاهده این امور را با رصد امور فلکی مقایسه کرده و می‌گوید اگر رصد یک یا دو نفر در امور فلکی معتبر است، چگونه سخن انبیاء و حکیمان در بارهٔ مشهودات روحانی که رصد کرده‌اند معتبر نیست؟ و منکر این امور نیازمند ریاضت و

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۴۳، ۱۴۴؛ *شرح شهرزوری*، ص ۳۶۷؛ *شرح قطب*، ص ۳۴۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۴۳، ۱۵۵.

۳. *همان*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۶۸.

۴. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۶۲.

خدمت اصحاب شهود است و شاید در این میان «خطفه» (= جذبه)ای به او دست دهد و با آن نور تابان عالم جبروت و ذات‌های ملکوتی و نیز انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کرده‌اند، ببیند. همچنین در این خدمت است که شاید اضواء مینویه را که منبع خُرّه و رأی است و زرتشت از آن خبر داده و کیخسرو در خلسه مشاهده کرده، درک کند.[۱]

سهروردی از خورشید با عنوان «هُوَرَخْش»، نام برده و از آن به عظمت یاد کرده و آن را طلسم «شهریر» می‌داند.[۲] شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، هورخش را در پهلوی، نام بزرگترین انوار در طبقه عرضیه و ارباب اصنامِ انواع مادی و طلسم‌های جسمانی می‌دانند[۳]. نور، شریف‌ترین محسوس است و از این‌رو نور تمامتر، شریف‌تر است. لذا «هورخش» اشرف اجسام بوده و تاریکی، مقهور اوست. نیز فرشتهٔ ستاره‌ها و رئیس آسمان است و به امر خدا سبب روشنایی روز و کامل کنندهٔ قوتهاست. نگاهبان شگفتی‌ها دارای شکوه و بزرگی بوده و با نور خود از دیگر ستارگان بی‌نیاز است. به همه نور می‌دهد و از چیزی نور نمی‌گیرد و به همه چیز بهاء و اشراق می‌بخشد. او مَثَل اعلای الهی در آسمان و زمین است، زیرا مانند حق تعالی که نورِ انوار عقلی است، نور انوار اجسام می‌باشد. ظهورش، سبب روز، و خفایش، سبب شب و با میلش به جنوب و شمال، باعث تحقق فصول چهارگانه می‌شود. روشنایی چشم سالکان و وسیله قرب آنها به حق است و به اعتبار وحدت خود، گواه وحدت حق نیز هست و به زبان اشراق به منزلهٔ «وجههٔ علیای الهی» است.[۴]

---

۱. همانجا و ۱۵۷. ۲. همان، ص ۱۴۹.

۳. شرح شهرزوری، ص ۳۷۶؛ شرح قطب، ص ۳۵۷.

۴. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص ۶۷، ۶۸؛ مجموعه مصنفات، ج ۳: الواح عمادی، ص ۱۸۳، ۱۸۴.

سهروردی در ادامه به آیاتی از قرآن استناد می‌کند، مثلاً قرآن، تقدیر را به خورشید مربوط کرده و می‌فرماید: «والشَّمسُ و القمرُ حُسباناً ذلک تقدیر العزیز العلیم»[۱] (خورشید و ماه را با حساب درست [یا معیار برای حساب] قرارداد این است تقدیر [اندازه نهادنِ] آن بی همتای توانمندِ دانا). و یا می‌فرماید: «والشَّمسُ تجری لمستقرٍ لها ذلک تَقْدیرُ العزیز العلیم»[۲-۳] (= و خورشید به سوی قرارگاه خود می‌رود این تقدیرِ آن توانای بی همتای داناست). سهروردی دو نیایش نامه به نام‌های «هورخش کبیر» و «هورخش صغیر» دارد.[۴] به این ترتیب، وی مایل است تا میان بزرگداشت خورشید در اسلام و نیز در آیین ایران باستان، سازش برقرار کند.

سهروردی از جمله انوار قاهر و صاحب طلسمِ نوع ناطق را «جبرییل» می‌داند که پدر قریب و از سروران بزرگ ملکوتِ قاهر است. او روانبخش، روح القدس، بخشندهٔ علم و تأیید و اعطاءکنندهٔ حیات و فضلیت به مزاج أتم انسانی است. او نور مجردی است که در انسان نفوذ می‌کند و در حقیقت نورِ مدبرِ «اسپهبد ناسوت» (= جهان انسان) است.[۵] حکیمان این نور را «عقل فعّال» نامیده‌اند.[۶] سهروردی در نقلِ مکاشفه‌ای که برای هرمس روی داده آن را «طباع تامه» نامیده است. او سخن هرمس را چنین نقل می‌کند: «گفت: یک ذاتِ روحانی، معارف را به من داد. گفتم:

---

۱. انعام/ ۹۶. ۲. یس/ ۳۸.

۳. *سه رساله از شیخ اشراق*؛ *الالواح العمادیة*، ص۶۸؛ *مجموعه مصنفات*، ج۳: *الواح عمادی* ص۱۸۴.

۴. مقاله «هورخش سهروردی» نوشته دکتر محمد معین، *مجله یغما*، سال اول، شمارهٔ ۲، ص۸۴-۸۹؛ *سه رساله از شیخ اشراق*، ص هیجده، نوزده.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۰۱.

۶. سهروردی، *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، مصر، ۱۹۵۷، ص۶۵.

تو کیستی؟ گفت: من طباع تام تو هستم».[۱] آنچه سهروردی از زبان هرمس با عنوان «طباع تام» نقل می‌کند چیزی جز وجود «ربّ النوع» انسانی نیست. بنابر این «طباع تام» همان عقل فعّال و مُثُل افلاطونی یا روح القدس است که امور نوع انسانی را تدبیر و اداره می‌کند.[۲]

سهروردی، مُثل افلاطونی را غیر از مُثُل معلق می‌داند. به نظر او مُثُل افلاطونی، در عالم انوار عقلی ثابتند، اما مُثُل معلق، تنها در عالم اشباح مجرد متحقق‌اند و برخی از آنها ظلمانی بوده و تیره‌بختان به وسیله آنها عذاب می‌شوند و برخی مستنیرند و نیک‌بختان از آنها بهره‌مندند. موجودات حسی این جهان مظاهر مُثُل معلق هستند.[۳]

شارحان حکمة‌الإشراق می‌گویند: «افلاطون و سقراط و فیثاغورس و انباذقلس علاوه بر مُثُل نوری عقلی، قائل به مُثُل خیالی معلق نیز بوده‌اند که آن صور به محل و مکانی وابسته نیست. مُثُل نوری، جواهرِ مفارقِ از مواد و ثابت در فکر و خیال هستند[۴] و جایگاه آنها «عالم مثال و خیال» است[۵]. جنّ و شیاطین از مُثُل معلق بوجود آمده[۶] و بعث اجساد و اشباح ربانی و مواعید انبیاء به وسیله این عالم تحقق می‌پذیرد.[۷] همچنین انسان در خواب و رویا، موجودات مثالی را مشاهده می‌کند و پس از بیداری، بدون هیچ حرکت و قطع مسافت، از عالم مثال دور شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد. به‌همان طریق، انسان پس از

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۱: *المشارع و المطارحات*، ص۴۶۴.

۲. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص۶۲۷؛ ابوریان، *اصول الفلسفة الاشراقیة*، مصر، ۱۹۵۹، ص۲۰۱، ۲۰۲.

۳. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۳۰، ۲۳۱؛ شرح شهرزوری، ص۵۵۲؛ شرح قطب، ص۵۱۱.

۴. شرح شهرزوری، ص۵۵۲؛ شرح قطب، ص۵۱۱.

۵. شرح شهرزوری، ص۵۵۳؛ شرح قطب، ص۵۱۵.

۶. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۳۲.

۷. همان، ص۲۳۴.

مرگ، بدون حرکت و طی مسافت، به این عالم منتقل می‌شود.[۱]

اقسام ارباب اصنام

انوار قاهرِ طولی در نزول علّی، دارای طبقات و مراتب‌اند. برخی به حسب شدت نورانیّت، علاقه و عنایتی به اجسام ندارند و دارای اصنام جسمانی نیستند و برخی به حسب ضعف نورانیّت، به نفوس نزدیکند. نیز انوار قاهر عرضی که عبارت از ارباب اصنامند، دارای طبقات و مراتب هستند. این انوار به علت نزول و ضعف نورانیّت، عنایت بسیاری به اصنام دارند و مدبر آنها هستند. برخی برای تصرف در اصنام، به وساطت روح نفسانی نیازمندند، مانند نفوس حیوانات. برخی نیز به حسب شدت نقصان حتی به آن هم نیازمند نبوده، مانند نفوس نباتی. این مراتب به گونه‌ای است که آخرین و نازل‌ترین موجود در طبقه عالی نزدیک، به اولین و برترین موجود در طبقه سافل است و عکس آن نیز صادق است. یعنی عالی‌ترین موجود در طبقه سافل، نزدیک نازلترین موجود در طبقه عالی است، مانند مرجان که عالی‌ترین موجود در مرتبهٔ جمادات است و در قعر دریا رشد می‌کند، نزدیک به اولین مرتبهٔ نباتات است. نیز خرما، عالی‌ترین و اولین موجود در مرتبهٔ نباتات است و چون دارای برخی خواص حیوان است به آخرین و سافل‌ترین مرتبه حیوانات نزدیک است. همچنین میمون، اولین مرتبه حیوان است و چون اشاره به خود را می‌فهمد و یا مردم را می‌خنداند و می‌تواند با نرد و شطرنج بازی کند، نزدیک به مرتبهٔ انسان است.

بر اساس این تقارب، برخی انوار متصرف انسانی با کمال نورانیّت، شبیه عقل‌اند. یعنی چنان در مرتبه عالی هستند که گویا از طبقه عقولند،

---

۱. همان، ص ۲۴۱.

مانند نفوس انبیاء و حکیمان متأله، و برخی چنان در مرتبه نزول و شدت نقصانند که گویا از چهارپایان و ستورانند. بر این اساس، برخی قاهرهای نازل یعنی عقول سافل، به سبب ناقص بودنِ جواهرشان، شایسته افاضهٔ نور مجرد نبوده و فقط نفسِ متصرف در نوع هستند. پس انوار قاهر، موجب وجود عناصرند و تنها با توجه و عنایت آنها، عناصر به وجود می‌آیند و به وساطت متصرف دیگری، نیاز ندارند. یعنی میان انوار و صنم آنها، نور متصرف دیگری واسطه نیست و این امر به دلیل نقص و قصورِ انوار و عدم استعدادِ اصنام است.[۱]

عوالم چهارگانه هستی

سهروردی در کتاب *حکمة‌الاشراق* عالم را به چهار مرتبه تقسیم کرده است. وی دلیل این تقسیم را ریاضت و تجارب نفسانی خویش می‌داند. این عوالم به ترتیب عبارتند از: ۱.عالم انوار قاهر که همان عقول کلی مجرد هستند و هیچ گونه تعلقی به اجسام ندارند. این انوار از شئون الهی بوده و از فرشتگان مقرب و بندگان مخلص بشمار می‌روند ۲. انوار مدبر که آنها را «انوار اسپهبدیّه» نیز می‌نامند و تدبیر عالم افلاک و انسان به عهده آنهاست ۳. عالم برزخ یا عالم حس که شامل افلاک و ستارگان و عناصر بسیط و مرکبات مادی است ۴. عالم صورت‌های معلق ظلمانی و مستنیر یا عالم مثال و خیال که این صورت‌ها، جواهر روحانی و قائم به ذات بوده و دارای محل نیستند و از این رو حواس ظاهر عاجز از درک آنهاست.[۲]

---

۱. *مجموعه مصنفات*: ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۶۵، ۱۶۶؛ *شرح شهرزوری*، ص۴۰۴-۴۰۶؛ *شرح قطب*، ص۳۸۳-۳۸۵.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۳۲؛ *شرح شهرزوری*، ص۵۵۳؛ *شرح قطب*: ص۵۱۵

سهروردی در *التلویحات* به بیان شرایط و اوصاف عالم خیال پرداخته و می‌گوید: هنگامی که شواغل حسی، تقلیل یابد، نفس در بی‌خویشتنی فرو رفته و متوجه و مجذوب جانب قدس می‌گردد. در این هنگام لوح صاف و شفاف ضمیر انسان به نقش غیبی، منقش می‌گردد. نقش غیبی، گاه به سرعت پنهان شده و گاه در حالت ذکر، اشراق می‌کند. گاه نقش غیبی به عالم خیال رسیده و از آنجا به علت تسلط خیال در لوح حس مشترک، به نیکوترین صورت و در غایت حُسن و زیبایی ترسیم می‌پذیرد. آنچه از باطن غیب انسان به حس مشترک او می‌رسد، گاه در قالب صورتی زیبا قابل مشاهده بوده و گاه به نحو کتابتِ سطری است و گاه سروشی غیبی، صوتی را به گوش انسان می‌رساند، اعم از این که انسان در خواب و یا بیداری باشد. پس از این حالت، آنچه برای وی باقی می‌ماند یا رویای صادق و یا وحی آشکار است. ولی اگر آنچه در حس مشترک آمده پنهان شود و تنها حکایت یا نشانه‌ای از آن باقی ماند، در این صورت وحی، نیازمندِ تأویل، و خواب، محتاج تعبیر است. تأویل و تعبیر به حسب مواضع و اشخاص گوناگون و به حسب اوقات و عادات اشخاص، متفاوت است.[۱] سهروردی در *حکمة‌الإشراق*، عالم مثال را اقلیم هشتم می‌داند. شهرهای مثالی جابلقا و جابرصا (یا: جابلسا / جابلس / جابلص / جابرسا / جابلصا) عالم عناصر صورت‌های معلق را تشکیل می‌دهد و شهر مثالی هورقلیا، عالم افلاک از صورتهای معلق است که عجایب و غرایب فراوان دارد.[۲]

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ۱۰۳-۱۰۴.

۲. همان، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۵۴؛ شرح شهرزوری، ص ۵۹۴؛ شرح قطب، ص ۵۵۶.

۵

فعل نورالأنوار و انوار قاهر

فعل ازلی انوار

به نظر سهروردی، فعل انوار، ازلی بوده و عالم قدیم است. او در اثبات این سخن می‌گوید: از نورالأنوار و انوار قاهر چیزی که موجود نبوده پدید نمی‌آید. موجودی که وجودش متوقف بر چیز دیگری است[۱]، مانند عالم که وجودش متوقف بر واجب الوجود است، هر گاه واجب الوجود، موجود باشد عالم نیز ضرورتاً موجود است. در غیر این صورت، تخلف

---

۱. عبارت سهروردی دراین باره چنین است: «فان کل مالایتوقف علی غیر شیء اذا وجد ذلک الشی وجب ان یوجد» (مجموعه مصنفات، ج۲، *حکمة‌الاشراق*، ص۷۱، اما با توجه به شروح، بنظر می‌آید در این عبارت مسامحه هست. یا نباید «یتوقف» منفی باشد و باید بدون «لا» و بصورت مثبت بیاید یا باید عبارت «علی غیر شی» به صورت «الا علی شی» بیاید. زیرا شهرزوری عبارت «فان کل مایتوقف علی غیر شی» را شرح کرده است و ادامه عبارت او چنین است: «اذ التقدیر عدم توقف ذلک الشیء الذی هو العالم الا علی الواجب لذاته دون غیره.» (شرح شهرزوری، ص۴۱۵) و قطب‌الدین شیرازی «مالایتوقف علی غیر شی» را چنین شرح می‌دهد: «کالعالم الذی لایتوقف وجوده علی غیر شی هوالواجب لذاته». (شرح قطب، ص۳۹۱).

معلول از علت تامه لازم می‌آید. نیز لازم می‌آید که عالم یا ممتنع الوجود باشد ــ در حالی که عالم موجود است ــ و یا وجود عالم، متوقف به غیر از نورالأنوار باشد، در حالی که هر چه غیر از نورالأنوار است از او صادر می‌شود. پس عالم، متوقف بر غیر او نبوده و هر دو فرض، محال است. نیز با وجودِ واجب، وجودِ موجود متوقف بر واجب هم ثابت می‌شود و از آنجا که واجب الوجود، لذاته، قدیم و ازلی بوده، عالم نیز قدیم و ازلی است[۱]. از قدم عالم، این نتیجه بدست می‌آید که نورالأنوار و انوار قاهر مجرد و اضواء انوار (یعنی نفوس مدبر) و ظلال انوار (یعنی اجرام افلاک) و عناصر بسیط، ازلی و دائمی هستند.[۲]

از سوی دیگر، نورالأنوار متغیر نیست و از میان نمی‌رود. فیض او همیشگی است و جهان نیز قدیم است و به جاودانی نورالأنوار پایدار است.[۳] نسبت هستی به خداوند، همانند نسبت شعاع خورشید، به خورشید است. شعاعِ محسوس، از خورشید حاصل می‌شود نه خورشید از شعاع، و تا وقتی خورشید دوام یابد، شعاع آن نیز دوام می‌یابد با آنکه شعاع معلول خورشید و صادر از آن است[۴]. فیض نورالأنوار، دائمی است و ازلیّت جهان هستی همراه با قِدَم پرتو افکنی نورالأنوار بوده و ذاتاً نیازمند اوست. جهان به حسب زمان، قدیم و به حسب ذات، حادث است و این معنا با معلول بودن جهان و نیاز ذاتی آن به علت [= نورالأنوار] منافات ندارد و دوام فیض نیز مستلزم تساوی آن با مُبدع نیست.[۵] سهروردی به این طریق به اعتراض متکلمان که می‌گویند: «اگر عالم قدیم

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۷۱؛ *شرح شهرزوری*، ص ۴۱۵؛ *شرح قطب*، ص ۳۹۱، ۳۹۲.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۷۲؛ *شرح شهرزوری*، ص ۴۱۶؛ *شرح قطب*، ص ۳۹۳.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۸۱.

۴. *همان*، ص ۱۷۲.

۵. *همان*، ص ۱۸۱.

باشد، لازم است که واجب الوجود و عالم مساوی باشند و عالم بی نیاز از علت باشد» پاسخ می‌گوید.[۱]

فعل انوار، قدیم است. میان انوار قاهرهٔ مجرد و نورالأنوار حجابی نیست. آنها دائماً نورالأنوار را مشاهده می‌کنند و از این مشاهده، نهایت ابتهاج و سرور را بدست می‌آوردند، زیرا کاملترین جمال و جلال را مشاهده می‌کنند. از این ابتهاج مشترک به خاطر فقر ـ مشترک میان انوار قاهر ـ برزخی که شامل فلک ثوابت و ستارگان و صورت‌های آنهاست، حاصل می‌شود. هر یک از افلاک، ستارگان و هر نوع از انواع عنصری، ربّ النوعی از انوار مجرد عقلی دارد که واسطه وجودی آنها از نورالأنوار است. قواهری که مقتضی وجود عناصرند نازل‌تر از قواهر عالی مقتضی افلاک هستند. از آنجا که اقسام عنصری خاضع و متأثر از اجرام فلکی‌اند، واجب است میان ارباب اصنام آنها نیز چنین رابطه‌ای باشد. یعنی قاهرهای مقتضی عناصر، خاضع و متأثر از قاهرهای عالی مقتضی افلاک است. ماده مشترکی میان تمام صور عنصریِ مختلف وجود دارد، چنان‌که افلاک در حرکت دوری مشترکند زیرا به نورالانوار که معشوق آنهاست تشبه می‌کنند و در عین حال، به سبب اختلاف معشوقه‌های خود یعنی انوار قاهر، در جهات مختلفی هستند.

بنابر این، اشتراکات در برابر اشتراکات و افتراقات به ازاء افتراقات و مفترقات به ازاء مفترقات است و به این ترتیب جهات متکثر و متناسب با موجودات، در فیض حاصل می‌شود. به عبارت دیگر همه قاهرها در یک ابتهاج که به واسطه مشاهدهٔ نورالانوار حاصل می‌شود، مشترکند. همچنین همه قاهرها در فقر مشترکند. از جهت اشتراک در فقر، یک برزخ مشترک حاصل می‌شود که به منزله ماده مشترک عنصریات است. از

---

۱. شرح *شهرزوری*، ص۴۱۶، ۴۱۷؛ شرح *قطب*، ص۳۹۳، ۳۹۴.

جهت ابتهاج واحد، حرکات دوری واحد حاصل می‌شود. پس دو حد مشترک دارند: ۱. ابتهاج واحد، که منشأ حرکات دوری است ۲. فقر واحد، که منشأ اشتراک در صدور برزخ‌های واحد است. از طرفی قاهرها در مرتبهٔ نازل، مقتضی عناصرند و از آنها برزخ‌هایی که در برابر برزخ‌های عالی خاضع‌اند، صادر می‌شود و ماده‌ای دارند که میان همه عناصر، مشترک بوده و قبول صور می‌کنند. حرکات افلاک نیز در دوری بودن مشترک، و در جهات، مختلف است. پس اشتراک در آنها به ازاء اشتراکات در آسمانها و زمین است، یعنی در ابتهاج، اشتراک عقلی دارند و به ازاء آن، اشتراکات حسی در حرکت استداره، و ماده مشترک در مرتبه تازل است و مفترقات در انوار مجرد به ازاء مفترقات در عناصر، مختلف است. پس عالم عقول و ماده، مطابق یکدیگرند و میان علویات و سفلیات، تناسب بر قرار است.

کثرت انوار مجرد از قطره‌های باران و ذرات ماسه بیشتر است و نه تعداد آنها قابل شمارش و نه ترتیب و مناسبات آنها قابل شناخت است. این کثرت، فقط در مرتبه نازلهٔ طولی نیست به گونه‌ای که عالی، علت سافل باشد بلکه از قواهر طولیّه به سبب جهات کثیرهٔ نوریه‌ای که در ذات آنهاست و یا به خاطر مشارکت برخی با برخی دیگر، جایز است تا انوار قاهر متکافئه صادر شود. این انوار رابطه علّی و معلولی با یکدیگر ندارند بلکه طبقه عَرْضیه یا ارباب اصنام‌اند و انواع جواهر جسمانی متکافئه از آنها حاصل می‌شود. بنابراین انواع و اعراض عالم جسمانی، آثار و سایه‌هایی از انواع و هیئات نوریِ عقلی است. در قواهر عرضی، انوار قاهری که از طریق مشاهده حاصل می‌شود، اشرف از قواهری است که از طریق اشراق به وجود می‌آید زیرا مشاهده، اشرف از اشراق است. نیز در

اشراق کثرت و مراتب مختلف هست.[۱] بدین ترتیب انوار قاهر طولی و عرضی و افلاک و کواکب و عناصر به وجود می‌آید.

حرکت افلاک

حرکت افلاک دورانی و تام است[۲] و حوادث، از آثار حرکات افلاک ناشی می‌شود. لذا حرکات افلاک، علتِ حدوثِ حوادثند.[۳] در افلاک، کون و فساد و ترکیب راه ندارد. در غیر این صورت، تحلل [=پراکندگی] و عدم دوام حرکات و حدوث، لازم می‌آمد.[۴] افلاک، در حرکات و مناسبات خود همانند امور قدسیه‌اند.[۵] چون نفس فلک، حرکت افلاک را افاضه می‌کند، بنابراین تحریک نفس فلک، ارادی است اما حرکتِ جسمِ فلک، قسری است. اگر این دو حرکت با هم در نظر گرفته شود، حرکت، ارادی است. افلاک از تغذیه و نمو بی‌نیازند بنابراین حرکتشان به سوی جواهر عالی است نه سافل، و تابش انوار متعالی و امداد الهی از آنها قطع نمی‌شود. از هر اشراق، حرکتی و از هر حرکت، اشراقی دیگر مستعد و پدیدار می‌گردد. پس با تجدد حرکات، اشراقات ادامه می‌یابند و با تسلسل آنها بروز حوادث در عالم سفلی دوام پیدا می‌کند[۶] و حرکات افلاکِ مادون خود را برای استقبال از نفحات فیض انوار اعلی مهیا می‌کنند. حرکت افلاک، غایت دارد. این غایت، متجدد و دائم و نامتناهی بوده و در واقع، شعاعی قدسی و لذیذ است که از انوار قاهر و نورالأنوار بر نفوس افلاک افاضه می‌شود. اشراق، سبب حرکات است، زیرا نفس فلک چنانچه از

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۷۷-۱۷۹؛ شرح شهرزوری، ص۴۳۰-۴۳۲؛ شرح قطب، ص۴۰۱-۴۰۴؛ *حکمة‌الاشراق*، ترجمه سیدجعفر سجادی، ص۲۸۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۷۲. ۳. *همان*، ص۱۷۳.

۴. *همان*، ص۱۷۴، ۱۷۵. ۵. *همان*، ص۱۷۵.

۶. هیاکل النور، تصحیح ابوریان، ص۶۹، ۷۰.

لذّت قدسیّ به علت اشراقات، منفعل شود، جرم فلکی نیز از حرکات دورانی مناسب با اشراقات نورانی، منفعل شده و حرکات آنها بادوام اشراقات بر نفوسشان، تداوم می‌یابد.

بنابر این، تحریکات، مُعِدّ اشراقات هستند و بار دیگر اشراقات، موجب حرکات می‌شوند. حرکت منبعث از اشراق، غیر از حرکتی است که برای آن اشراق، مُعِدّ است. بنابراین، دور، روی نمی‌دهد. معهذا حرکت اجرام افلاک، شرط ورود اشراقات بر نفوس افلاک بوده و اشراقات فائضه از انوار قاهره، موجب حرکات است و دائماً این امر ادامه می‌یابد. از این رو تمام حرکات و اشراقات، مضبوط در عشقی مستمر و شوقی دائم هستند. حرکات افلاک بر نظم واحدی متوالی است زیرا انوار قدسی سانح در انوار مدبر بر نظم و ترتیبی واحد، توالی دارند.[۱] مدبرات برزخ‌ها، یعنی نفوس فلکی، از علاقه‌های شهوانی و غضبی و آنچه مانعِ او از عالم نور است، خالی است. بنابراین به طور نامتناهی اشراقات نوری بسیاری از نورالأنوار و سایر انوار مجرد می‌پذیرد. از این جهت در حرکت دوری اشتراک دارند. چون علل فاعلی آنها مختلف است، اشراقات، مختلف می‌شود. بنابراین تحریکات آنها نیز در شدتّ و ضعف و جهت، متفاوت است.[۲]

به نظر سهروردی تمام حرکات به انوار جوهری و یا انوار عرضی منتهی می‌شود.[۳] با این توضیح که سبب نخستین همه حرکات یا نور مجرد و مدبر برزخ‌های علوی و انسان و غیره، است و یا شعاعی که موجب حرارت بوده و حرارت، محرک اجسام است، چنانکه در بخار و یا دود

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۸۳-۱۸۵.

۲. *همان*، ص۱۸۵؛ *شرح شهرزوری*، ص۴۴۷؛ *شرح قطب*، ص۴۱۴، ۴۱۵.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۹۳.

مشاهده می‌شود.[۱] مثلاً نزول باران به سبب بخار است و بخار توسط حرارتِ حاصل از انعکاسِ اشعهٔ کوکبیّه به وجود می‌آید. یا رعد و برق و حرکت آبها و جوشش آب چشمه‌ها، به بخار محبوس در زیر زمین مربوط است و همچنین زلزله‌ها و آتشفشانها به سبب بخار بوده و بخار نیز توسط حرارت که وابسته به نور است، ایجاد می‌شود. بنابراین به طور کلی، سبب حرکت، نور است اعم از نور مجرد و یا نور عارض. حرکت، به طبیعتِ حیات نوری نزدیک‌تر است، چون مستدعی علت وجودی نوری است، و این بر خلاف سکون است زیرا سکون، امری عدمی بوده و مناسب با ظلمت‌های میّت است.[۲] بنابر این در هستی، موثری جز نور نیست.[۳]

---

۱. *همان*، ص۱۹۳.
۲. *همان*، ص۱۹۵.
۳. *همان*، ص۱۹۶.

۶

برزخ‌ها

معنا و خصوصیات برزخ

برزخ در لغت نام چیزی است که حایل میان دو شیء است.[۱] سهروردی جسم را که جوهر قابل اشارهٔ حسی است، برزخ می‌نامد.[۲] زیرا جسم، حائل میان دو شیء است. همه اجسام کثیف، حائل هستند.[۳] ملاصدرا نیز این نامگذاری را پذیرفته است. به نظر او جسم طبیعی، میان نور عقلی و ظلمت مادی قرار دارد.[۴] گاه از برزخ‌ها، نور، زایل شده و مُظلم می‌گردد و در این حال برای مظلم بودن به چیز دیگری نیاز ندارد. این برزخ‌ها، جواهر غاسقند. گاه به گونه‌ای هستند که هیچ گاه نور از آنها زایل نمی‌شود، مانند خورشید. برزخ‌ها در برزخیّت، اشتراک دارند و در این که در برخی نور، دائمی است و در برخی نور، زائل می‌شود، افتراق می‌یابند.

---

۱. خلیل بن احمد فراهیدی، *کتاب العین*، ج۴، ص۳۳۸.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰۷.

۳. *شرح شهرزوری*، ص۲۸۸؛ *شرح قطب*، ص۲۸۵.

۴. *تعلیقه صدرالمتالهین بر شرح حکمة‌الاشراق*، چاپ سنگی، ص۲۸۳.

بنابر این، عامل اشتراک، برزخ و عامل افتراق، نورِ زائدِ قائم به برزخ‌ها بوده و حامل آن نور، جوهر غاسق است. در نتیجه هر برزخی (اعم از این که نور آن دائم یا زائل باشد) جوهر غاسق است.[۱] نیز نورِ عارض بر آنها از برزخ‌ها نبوده بلکه از امری خارج از برزخ‌ها و غاسق‌ها است.[۲]

غاسق‌های برزخی دارای امور ظلمانی، مانند شکل و رنگ و طعم و سایر عوارض و نیز خصوصیات متعلق به مقدار هستند. با این که مقدار، زائد بر برزخ‌ها نیست اما حدود خاص آن که باعث تمایز جسمی از جسم دیگر می‌شود، زائد بر برزخ است. این امور، ذاتیِ برزخ نیست وإلا تمام برزخ‌ها در آن اشتراک و یا تساوی داشتند. پس اموری که علت تمایز برزخ‌ها می‌شود از غیر برزخ است. عوارض به عنوان محل خود، نیازمندِ اجسام برزخی، هستند. نیز اجسام و جواهر برزخی، برای تکثر و تمایز از یکدیگر، نیازمند عوارض و هیآت هستند اما هیچ یک علت دیگری نیست، و اگر چنین بود، دور لازم می‌آمد. همچنین عوارضِ لازمِ ذات، ممیزِ اجسام برزخی نیست زیرا در این صورت، اجسام، گوناگون نبودند در حالی که اختلافِ اجسام، امری آشکار است و ماهیت جسمانی، مقتضی هیآت و عوارض ممیزه نیست.[۳]

سهروردی در بررسی منشأ و علت وجودیِ برزخ‌ها می‌گوید: جواهر غاسقِ میّت، پدید آورنده یکدیگر نیستند زیرا هیچ یک از برزخ‌های میّت، اولویت و ترجیحی بر دیگری ندارد و نمی‌تواند میان آنها علیّت و معلولیتی باشد.[۴] هیچ برزخی موجِدِ برزخ دیگر نیست، زیرا ایجاد، ظهورِ از عدم به وجود است و مستدعی حیات و ادراک است. در حالی که جسم

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰۷، ۱۰۸.
۲. *همان*، ص۱۰۸، ۱۰۹.
۳. *همان*، ص۱۰۹، *شرح شهرزوری*، ص۲۹۲، *شرح قطب*، ص۲۸۹.
۴. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۰۹، ۱۱۰.

و برزخ حتی برای خود ظاهر نیستند. بنابراین چگونه می‌توانند علت ظهور جسم دیگری شوند و آن را از عدم به وجود بیاورد؟ لذا جسم ظلمانی میّت، ناتوان از ایجاد جسم دیگر است[۱]. همچنین برزخ‌ها نیازمند موجِد و علت هستند و همه آنها جواهر غاسقند. از این رو هیآت ظلمانی و نورانی به امری خارج از اجسام و اعراض نیازمندند و این امر خارجی، نور مجرد است.

بنابر این موجِدِ تمام جواهر و هیآت، نور مجرد است[۲] و چون برای خود ظاهر است، حیّ و مدرِکِ ذاتِ خود است.[۳] چون جواهر جسمانی و برزخ‌ها، ذاتاً نور ندارند لذا جوهر ظلمانی و غاسق‌اند و برای خود ظاهر نیستند. نیز به هیچ وجه نمی‌توانند مدرِک ذات و یا غیر ذات باشند.[۴] ذات برزخ، برای خود پوشیده است و هیچ غیری نمی‌تواند آن را برای ذاتِ برزخ، ظاهر کند لذا برزخ، قادر به ادراک خود نیست[۵]. هیآت و عوارض نورانی هم نمی‌توانند علت ظهور ذات برای برزخ باشند. بنابراین به طَریق اولی، هیآت ظلمانی از این امر عاجزند.[۶]

صدور برزخ‌ها

همانطور که در جهانشناسی اشراقی بیان شد، بر اساس قاعدهٔ «الواحد» از نورالأنوار فقط «نور اقرب» صادر می‌شود. نور اقرب نیز هیچ گونه کثرت ذاتی و عرضی ندارد زیرا کثرت او به کثرت و ذاتِ علتش یعنی نورالأنوار، منتهی می‌شود و پیشتر بطلان آن به اثبات رسید. نور اقرب دو اعتبار دارد: ۱.غنای غیری ۲.فقر ذاتی. به اعتبار غنای غیری ـ که حاصل انتساب آن به

---

۱. *همان*، ص ۱۱۹.

۲. *همان*، ص ۱۰۹، ۱۱۰؛ *شرح شهرزوری*، ص ۲۹۲، ۲۹۳؛ *شرح قطب*، ص ۲۸۹.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۲۱.

۴. *همان*، ص ۱۱۷.

۵. *همان*، ص ۱۱۸.

۶. *همان*، ص ۱۱۹.

نورالأنوار است ـ، نور مجرد دیگری از آن حاصل می‌شود. میان نور اقرب و نورالأنوار، حجابی نیست. از این رو، نور اقرب قادر به شهود نورالأنوار است و از این مشاهده، خود را در مقایسه با آن، تاریک و ظلمانی می‌یابد. از نور اقرب ـ به علت ظهورِ فقر ذاتی و ظلمانی یافتن ذات خود ـ ظلّی صادر می‌شود که «برزخ اعلی» یا «فلک محیط» نام دارد و برزخی بزرگتر از آن وجود ندارد. بنابراین نور مجردِ قائم، ضوء او و برزخ، ظلّ اوست.[۱] بدین ترتیب اولین برزخ، از نور اقرب صادر می‌شود. از نور مجرد دوم نیز یک نور مجرد دیگر و یک برزخ صادر می‌شود. به همین ترتیب از هر نور مجرد، نور مجرد و یک برزخ جسمانی صادر می‌شود تا این که نه فلک و عالم عناصر پدید می‌آید و چون سلسله انوار مترتبه متناهی است، این سلسله به نوری منتهی می‌شود که دیگر نور مجرد از آن صادر نخواهد شد.

در هر یک از برزخ‌هایِ اثیری، کوکبی وجود دارد. در کره ثوابت نیز کواکب بسیاری وجود دارد که انسان قادر به شمارش آنها نیست. از این رو باید مبدأ صدور آنها هم جهات متعدد و کثیر و غیر قابل شمارش باشد. بنابراین انوار مجردِ قاهری که اجرام فلکی بسیاری از آن صادر می‌شود، کثیر است و به ده و بیست و صد و دویست نور محدود نمی‌شود. البته تعداد افلاکِ مستقل، نامتناهی نیست زیرا از بعضی از قاهرها، برزخ مستقلی صادر نمی‌شود [بلکه برزخ‌های غیر مستقل، مانند کواکبِ جایگزین شدهٔ در افلاک، صادر می‌شود] و به این علت، اعداد برزخ‌های مستقل [= افلاک] کمتر از عدد کواکب است.[۲]

نظام وجودی ثوابت، گزاف نیست. بنابراین مظاهر ثوابت، در ظلِّ نظامی معقول قرار دارند. نظام وجودی و ترتیب کواکب در ثوابت به

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۳۳. ۲. همان، ص ۱۴۰.

گونه‌ای است که دانش تجربی بشر به آن راه نیافته است. تصور عجایب عالم اثیر و نسبت‌های افلاک و حصر یقینی آنها، امر مشکلی است و از نظر عقل، مانعی نیست که وراء فلکِ ثوابت و یا در فلکِ ثوابت، عجایب دیگری باشد که ما از ادراک آنها ناتوانیم.[۱]

حرکت افلاک، دوریِ تام است[۲] و حرکاتِ مستدیر، ارادی است.[۳] از سوی دیگر، برزخ میِّت، حرکت دورانی ندارد.[۴] بنابراین، افلاک و برزخ‌های عالی، میِّت نیستند بلکه زنده بوده و نفوس مجردِ نورانیِ مدبرِ دارند ولی این مدبر، علت اجرام نیستند زیرا نفوس فلکی به واسطه ابدان، کامل می‌شوند و از جهت علاقه‌ای که به جرم فلکی دارند،[۵] مقهورند و چون علت هیچ گاه مقهور معلول خویش نیست این مدبرها، علت اجرام نیستند. بنابراین علتِ تمام آنها انوار مجردی است که ارباب انواع و صاحب طلسمات است.[۶] مدبر و محرک این برزخ‌ها، نورِ مجرد و مدرِک ذات بوده و بنابراین ذاتاً حیّ است.[۷] نورِ مجردِ مدبرِ افلاک «نور اسپهبد» نامیده شده است.[۸] چون فلک، بسیط بوده و طبیعتی واحد دارد، احوال و صفات او نیز مشابه و بدون اختلاف در قوا و طبایع است. هر جزء فلک با کل مشابهت دارد. چون در فاعلِ فلک [= نور مجرد] تغییر محال است، فعلی متشابه دارد، لذا شکل افلاک، متشابه است. نیز شکل کروی به لحاظ وضع اجزاء، متشابه است و از این رو شکل فلک، کروی

---

۱. *همان*، ص۱۴۹.
۲. *همان*، ص۱۷۲.
۳. *شرح شهرزوری*، ص۳۴۳.
۴. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۱.
۵. *همان*، ص۱۴۷؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۴۳، ۳۷۲؛ *شرح قطب*، ص۳۵۴.
۶. *همان*، ص۱۴۷؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۷۲؛ *شرح قطب*، ص۳۵۴.
۷. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۲؛ *شرح شهرزوری*، ص۳۴۳.
۸. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۴۷.

بوده و این شکل، افضل و اشرف اشکال است.[۱] برزخ‌ها، مقهور انوارند و افلاک از فساد و شهوت و غضب درامانند، لذا حرکت آنها نیز به قصد برزخی نیست بلکه به قصد نوری[۲] و نیل به امر قدسیِ لذیذ است.[۳]

اقسام برزخ‌ها

به نظر سهروردی هر جسم یا فارد و بسیط است (یعنی مرکب از دو برزخِ مختلف نیست) و یا مزدوج و مرکبِ از اجسامِ دارای طبایعِ مختلف است، مانند موالید سه گانه که عبارتند از: مرکباتِ معدنی نباتی و حیوانی که هر یک از آنها از عناصر، ترکیب و اجتماع یافته‌اند. جسمِ فارد سه قسم است: ۱.حاجز، یعنی جسم کثیفی که مانع وصول نور شود، مانند زمین و کوهها و بخارهای زیاد و متراکم ۲.لطیف، یعنی جسمی که اصلاً مانع وصول نور نیست، مانند هوای صاف و شفاف ۳.مقتصد، یعنی جسمی که بطور غیر تام، مانع وصول نور بوده و در منع دارای مراتب است، مانند بلور که از جواهر معدنی شفاف است و مانند آب که منع نفوذ نور به غیر، بر حسب صفاء ماده و کثرت و قلّت شفافیّت آن متفاوت است.[۴]

حاجز افلاک، مستنیر است. این حاجز از ستارگان نورانی است و غیر ستارگان، از افلاکِ لطیف بوده و مانع نفوذ نور نیستند. لذا با مشاهدهٔ آنها، انوار ستارگان به ما می‌رسد. همه اجرام فلکی برزخ‌ها، قاهرِ عناصرند. لذا افلاک را «آباء» و عناصر بسیط را «امهات» و مرکبات را «موالید» گفته‌اند. و چون حرکت افلاک، دائمی است از فساد و بطلان مبراست. آنچه تحت افلاک است، مثل عناصر، «برزخ قابس» نامیده شده

---

۱. *همان*، ص۱۸۵؛ *شرح شهرزوری*، ص۴۴۵؛ *شرح قطب*، ص۴۱۴.

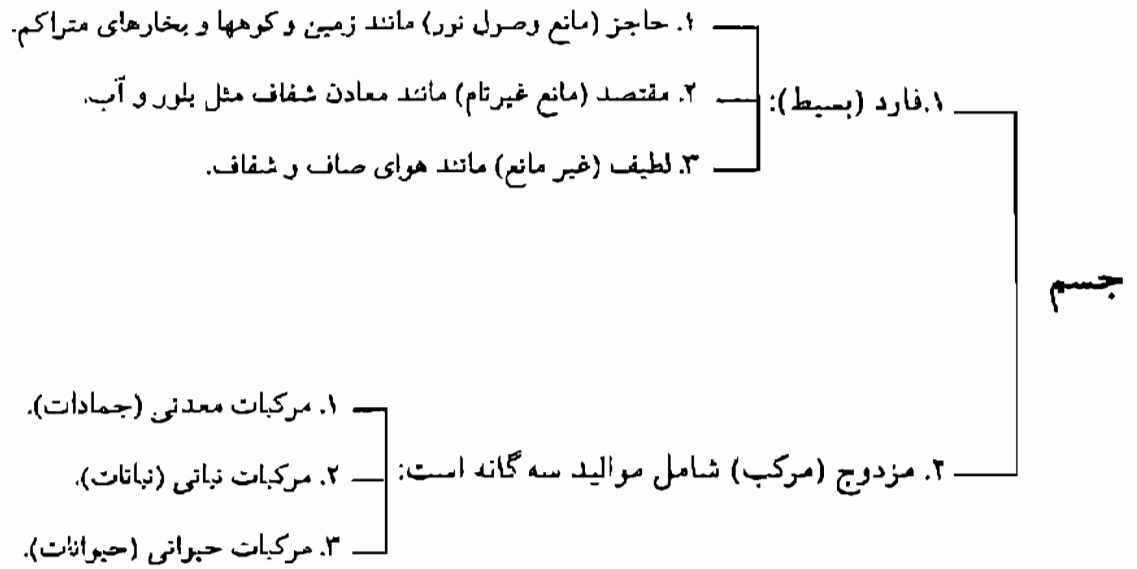
۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۳۲. ۳. *همان*، ص۱۸۳.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۸۷؛ *شرح شهرزوری*، ص۴۵۳؛ *شرح قطب*، ص۴۱۸.

است.[۱] وجه تسمیهٔ افلاک به قاهر، و عناصر به قابس، این است که افلاک چون موثر در اجسام‌اند بر همه آنها غالب‌اند. عناصر نیز متأثر از افلاک هستند.[۲]

سهروردی در *حکمة‌الاشراق* در ادامهٔ تقسیم برزخ‌ها، به بیان اقسام عناصر و اصول قابس‌ها پرداخته و می‌گوید: به نظر حکیمان، چهار عنصرِ خاک و آب و هوا و آتش وجود دارد. اما او آتش را جزو عناصر نمی‌داند و عناصر آنها را در سه قسم آب و خاک و هوا منحصر می‌کند.[۳]

اجسام و اقسام برازخ نزد سهروردی در نمودار زیر خلاصه شده است:


جسم
۱. فارد (بسیط):
۱. حاجز (مانع وصول نور) مانند زمین و کوهها و بخارهای متراکم.
۲. مقتصد (مانع غیرتام) مانند معادن شفاف مثل بلور و آب.
۳. لطیف (غیر مانع) مانند هوای صاف و شفاف.
۲. مزدوج (مرکب) شامل موالید سه گانه است:
۱. مرکبات معدنی (جمادات).
۲. مرکبات نباتی (نباتات).
۳. مرکبات حیوانی (حیوانات).

حقیقت جسم

وجود جسم به عنوان واقعیت خارج از ذهن، غیر قابل تردید است و دربارهٔ آن سخنان متفاوتی گفته شده است. متکلمان معتقدند اجسام

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۸۷؛ *شرح شهرزوری*، ص ۴۵۴؛ *شرح قطب*، ص ۴۱۸. ۲. احمدبن الهروی، *انواریه*، ص ۹۱.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۸۸-۱۹۱.

محسوس از ذرات بسیار ریزی تشکیل شده که «جزء لایتجزی» یا «جوهر فرد» نامیده می‌شوند. این اجزاء دارای وضع بوده و قابل تجزیه و تقسیم نیستند، حتی تقسیم وهمی و عقلی نمی‌پذیرند. برخی قائل به تناهی آنها هستند و برخی آنها را نامتناهی می‌دانند. به نظر حکیمان مشائی، جسم، جوهر مرکبی است که از ماده یا هیولی و صورت تشکیل شده است. ماده، قوهٔ محض بوده و پیوسته با صورت جسمیّه متحد است. صورت، اتصال و امتداد جوهری است و به اقسام غیر متناهی، قابل تقسیم است. یعنی اگر جسم در جهان خارج در خردی و سختی به مرحله‌ای برسد که کسی نتواند آن را بشکند، اما در وهم و یا عقل قابل تقسیم است. زیرا به حکم عقل، جزء جوهری جسم، هر قدر هم که خرد و کوچک باشد، اما دارای حجم بوده و تعدد جهت دارد.

سهروردی نظریه جوهر فرد را باطل می‌داند. در کتاب *حکمة‌الاشراق* می‌گوید: کسانی که جسم را از اجزاء لایتجزی مرکب می‌دانند در دام مغالطه گرفتار شده‌اند. یعنی امر بالقوه و بالفعل را با یکدیگر خلط کرده‌اند. اگر می‌دانستند که تقسیم جسم به اقسام غیر متناهی، تقسیمی بالقوه است، دست از مخالفت بر می‌داشتند و به حکم عقل تسلیم می‌شدند.[۱] همچنین اگر این جزء در جهات و دارای امتداد باشد، هر شیء ممتد و دارای جهاتی، حداقل دارای دو طرف است. آنچه از جزء به سمت یک جهت است غیر از آن طرفی است که به سمت جهت دیگر است و این معنای انقسام است. بنابراین اگر جسم در خارج، قابل انقسام نباشد، چون حجم و بُعد دارد از جهت وهم و یا عقل انقسام‌پذیر است.[۲]

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۸۸، ۸۹؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۳۹؛ *شرح قطب*، ص۲۳۸، ۲۳۹.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۸۹؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۴۰؛ *شرح قطب*، ص۲۴۰.

سهروردی برهان‌هایی شبیه مطالب فوق در *الالواح العمادیة*[۱] و *پرتونامه*[۲] و *هیاکل النور*[۳] برای ابطال جوهر فرد یا جزء لایتجزی اقامه کرده است.

به نظر سهروردی، استدلال مشائیان در اثبات هیولی و صورت جسمیه برای جسم، باطل است. آنها می‌گویند: جسم چیزی است که قابل اتصال و انفصال است. این مسئله نیز مسلم است که اتصال، انفصال نمی‌پذیرد. بنابراین در جسم باید قابلی باشد که آن در حالت را بپذیرد و آن هیولی است. هیولی، جوهری است که ذاتاً متصل و منفصل نیست اما می‌تواند به نحو تعاقب و توارد، اتصال و انفصال بپذیرد. به گزارش سهروردی مشائیان درباره صورتِ جوهری جسم می‌گویند: امتداد و اتصالِ جسم دو گونه است. اگر جسمِ نرم و قابل انعطاف را به انحاء مختلف تغییر شکل دهیم به آسانی در می‌یابیم که اصل جسم، ثابت بوده اما اشکال آن متفاوت است. بخش ثابتِ جسم، نوعی اتصالِ مبهم و غیر متعین به شمار می‌رود که نفی و نابودی آن موجبِ نفی و نابودی جسم می‌گردد. ولی در جسم، نوع دیگری از اتصال وجود دارد که همواره مشخص بوده و نفی آن موجب نفی جسم نیست. لذا مشائیان تفاوت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی را از نوع تفاوت میان ابهام و تعیین بشمار آورده‌اند. اتصال اشکال مختلف، زاید بر جسم بوده و از اعراض است. زیرا همهٔ اجسام در اصل جسم بودن با یکدیگر مشترک و در أشکال و مقادیر، متفاوتند. چون ما به الاشتراک آنها غیر از ما به الاختلاف آنهاست پس اشکال مختلف و مقادیر گوناگون، داخل در ماهیت جسم نبوده و از عوارض آن بشمار می‌روند.

---

۱. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۶، ۱۷ مجموعه مصنفات، ج۳: *الواح عمادی*، ص ۱۱۵.

۲. همان، *پرتونامه*، ص۸.

۳. همان: *هیاکل النور*، ص۸۴-۸۵؛ *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۴۸.

سهروردی استدلال مشائیان را نمی‌پذیرد و برهان‌های آنان را دربارهٔ ماهیت جسم، ناقص می‌داند. او میان اتصال و امتداد، تفاوت قایل شده و می‌گوید: آنچه در جسم موجود است چیزی جز امتدادِ درازا و پهنا و ژرفا نیست و این امتداد به هیچ وجه در مقابل انفصال قرار نمی‌گیرد. آنچه در برابر انفصال است اتصالِ میان دو جسم است. بنابراین آنچه مقابل و متضاد با انفصال است جز در میان دو جسم در جای دیگر تحقق نمی‌پذیرد و آنچه در جسم به عنوان امتداد درازا و پهنا و ژرفا موجود است مقابل و متضاد با انفصال نیست.[۱] با توجه به این بیان، برهان مشائیان راجع به اثبات هیولی باطل می‌شود.

همچنین سهروردی با این سخن مشائیان که می‌گویند: «مقادیر جسم، همواره خارج از حقیقت جسم بوده و از عوارض محسوب می‌شوند» مخالفت کرده است. او مقدار را خارج از حقیقت جسم ندانسته و می‌گوید: همان‌گونه که جسمِ مطلق با مقدارِ مطلق معادل و برابر است، جسمِ خاص نیز با مقدارِ خاص، معادل و برابر است. بنابراین همان گونه که اجسام در اصل جسم بودن با یکدیگر مشترک‌اند در اصلِ مقدار نیز مشترک‌اند و اجسام مختلف در اشکال و مقادیر خاص، با یکدیگر متفاوت هستند. او مابه الاشتراک میان اجسام را عین مابه الاختلاف آنها می‌داند. یعنی اگرچه اجسام در مقدار با یکدیگر اشتراک دارند، ولی آنچه آنها را از یکدیگر جدا می‌کند نیز چیزی جز مقدار نمی‌باشد.[۲] به این ترتیب آنچه راه سهروردی را از راه پیروان حکمت مشاء ارسطویی در این مسئله جدا می‌کند، تمسک وی به اصل تشکیک است. یعنی او تشکیک

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۷۴، ۷۵؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۰۷-۲۰۹؛ شرح قطب، ص۲۰۶-۲۰۷.

۲. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۷۶؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۱۰؛ شرح قطب، ص۲۱۰.

در اجسام را می‌پذیرد.[۱]

به نظر سهروردی، جسم، جوهری است مقصود به اشارهٔ حسی که درازا و پهنا و ژرفا دارد.[۲] به نظر او، وجود دو امتدادِ در جسم خارجی، یعنی جوهر مبهم یا صورت جسمیه و عرض متعین یا جسم تعلیمی، معقول نیست. صورت جسمیه، جز یک امر کلی و اعتبار ذهنی، چیز دیگری نیست. نزد او شیئیّت، همان مقدار است.[۳]

---

۱. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۲۱۱، ۲۱۲.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۰۷؛ *همان*، ج ۳: *هیاکل النور*، ص ۸۴؛ هیاکل النور، تصحیح ابوریان، ص ۴۷.

۳. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۷۹.

۷

نفس ناطقه (نور اسپهبد)

تعریف نفس

انسان، عالی‌ترین نوع حیوان بوده و دارای نفس ناطقه است. در حکمت سهروردی، نفس ناطقه، جوهر عقلی وحدانی است و مدرِک معقولات و متصرف در جسم است و نوری از انوار حق تعالی محسوب می‌شود.[۱] نفس ناطقه، جسم و جسمانی و قابل اشاره حسی نیست. زیرا آنچه قابل اشارهٔ حسی است، مقدار و جهت دارد و نفس ناطقه پیراسته از این صفات است. بنابراین نفس، مجرد و یکتا و غیر قابل قسمت است.[۲] نفس انسان، جوهری روحانی[۳] و ملکوتی است[۴] و جایگاه آن عالم عنصر و اثیر نیست.[۵] حقیقت نفس ناطقه، نور اسپهبد است که هر چند منطبع در جسم

---

۱. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۲۴؛ مجموعه مصنفات، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۳۴.

۲. *همان*: *هیاکل النور*، ص۸۶، ۸۷. *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۵۰.

۳. مجموعه مصنفات، ج۳: *یزدان شناخت*، ص۴۲۴.

۴. *همان*: *هیاکل النور*، ص۱۰۷؛ *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۸۵.

۵. مجموعه مصنفات، ج۲: *رسالة فی اعتقاد الحکماء*، ص۲۶۶.

نیست اما مدبر و حاکم بر انسان است. این نور توسط «روح حیوانی» مرتبط با بدن می‌گردد و در جسم، تصرف می‌کند. این روح از جسم، لطیف‌تر بوده و مناسبات بیشتری با نفس ناطقه دارد. مناسبات روح حیوانی با نفس ناطقه موجب می‌شود که نور اسپهبد با این روح در بدن تصرف کند.[۱] نور اسپهبد به طور مستقیم در روح حیوانی اثر کرده و با این تأثیر، اثر خود را در بدن آشکار می‌کند. این روح در جمیع اجزاء بدن ساری و حامل نیروی حرکت و ادراک است.[۲] اگر ارتباط روح با عضوی از بدن قطع شود آن عضو می‌میرد. مادام که این روح، سالم و باقی است، نفس ناطقه در بدن تصرف کرده و انسان زنده می‌ماند و چون بقاء روح از میان برود، تصرف و تعلق نیز از میان رفته و انسان می‌میرد.[۳] نفس ناطقه برای تصرف در جسم، نیازمند واسطه است. زیرا نفس ناطقه، نورانی و لطیف بوده و جسم و برزخ، ظلمانی و کثیف است. لذا نور اسپهبد نمی‌تواند در آن تصرف کند مگر با روح حیوانی که در لطافت و کثافت متوسط است و به نحوی با دو طرف (= نور اسپهبد و جسم) مناسبت دارد.[۴] به نظر سهروردی دور بودنِ روح از دو طرف تضاد و قرار گرفتن در حدِّ وسط، دلیل اعتدال بوده و شباهت آن را با برزخ‌های علوی و اجرام فلکی به اثبات می‌رساند. نیز در روح، لطافت، حرارت و حرکتِ مناسب با نورِ عارض وجود دارد. بنابر این روح حیوانی که لطیف‌ترین اجسام عنصری است، مناسب و مشابه

---

۱. همان: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۰۶.

۲. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص۵۷۵؛ *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۵۳.

۳. همان، ص۵۴؛ *مجموعه مصنفات*، ج۳: *هیاکل النور*، ص۸۹؛ همان، ج۲: *رسالة فی اعتقاد الحکماء*، ص۲۶۷، ۲۶۸.

۴. *انواریه*، ص۱۲۹.

نور آفریده شده لذا می‌تواند واسطه نور و اسپهبد [= نفس ناطقه] کالبد قرار گیرد.[۱]

جهات و قوای نفس

نفس دو جهت دارد. یک جهت آن به سوی عالم روحانی است به گونه‌ای که از آنجا علوم را اقتباس کرده به آن «جهت علمی و نظری» می‌گویند. جهت دیگر به سوی عالم جسمانی است و از آنجا کسب کمال می‌کند و به آن «جهت عملی» گویند. نفس با جهت دوم در بدن تصرف می‌کند. هرگاه نفس، قاهرِ بدن شود، قوای ظاهر و باطن، مطیع او می‌شوند و او به عالَم خویش مقرب‌تر شده و به استکمال نزدیک‌تر است و آن را «نفس مطمئنه» و «کلمه طیّبه» می‌گویند و اگر بدن، قاهرِ بر نفس شود، ضعیف شده و او را «لوامه» و «اماره» می‌گویند.[۲] مزاج انسان از مزاج نباتات و جانوران شریف‌تر است، لذا نفسی را می‌پذیرد که شریف‌تر از نفوس نباتی و حیوانی است. نفس انسان علاوه بر این که قوای نباتی و حیوانی دارد، مفارق و مدرِک و عاقل نیز هست.

نباتات سه قوه دارند: ۱. غاذیه: قوه‌ای که در مادهٔ غذا تصرف می‌کند و آن را شبیه گوهر مغتذی می‌کند و بَدَل آنچه متحلّل شده باز می‌آورد ۲. نامیه: قوه‌ای که با استفاده از مواد غذایی موجب رشد و نمو می‌شود ۳. مولده: قوه‌ای که موجب تولید موجودی همانند می‌شود و سبب بقاء نوع است. چند قوه به قوه غاذیه کمک می‌کنند: ۱. جاذبه: باعث جذب غذا می‌شود ۲. ماسکه: غذا را نگه می‌دارد تا متصرف، در آن تصرف کند ۳. هاضمه: غذا را مستعّد تصرف غاذیه می‌کند ۴. دافعه: مواد

---

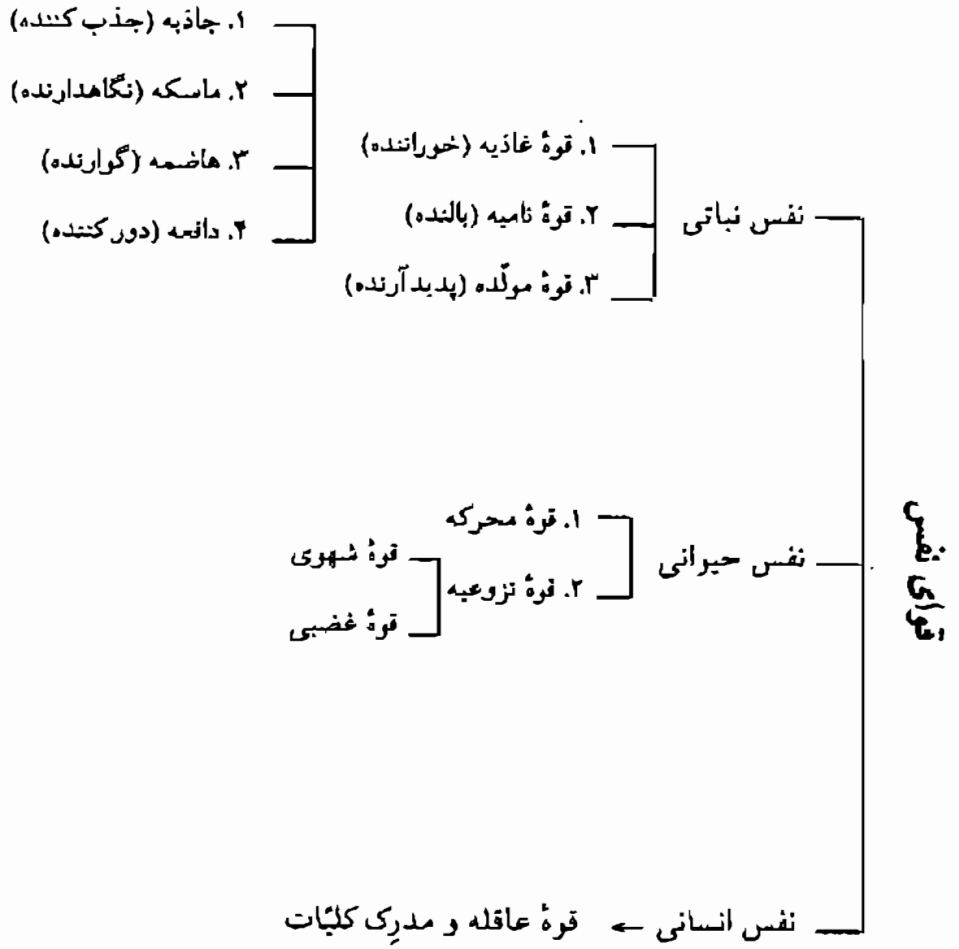
۱. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۲۰۶، ۲۰۷؛ شرح شهرزوری، ص۴۹۷، ۴۹۸؛ شرح قطب، ص۴۶۲، ۴۶۳.

۲. مجموعه مصنفات، ج۳: بستان القلوب، ص۳۷۱، ۳۷۲.

زائد را دفع می‌کند.

حیوانات قوهٔ محرکه و نزوعیه دارند و آن دو شعبه است: ۱.یکی غضبی، که حیوانات به وسیله آن دفع ناشایست می‌کنند ۲.شهوانی، که حیوانات با آن شایسته‌ها را جذب می‌کنند. قوهٔ نزوعی با ایجاد میل و شوق، موجب حرکتِ قوهٔ محرکه می‌شود.[۱]

نمودار طبقه‌بندی قوای نفس:



۱. همان: پرتونامه، ص۲۶، ۲۷.

سهروردی این قوا را فروع نور اسپهبد می‌داند. کالبد انسانی، صنم نور اسپهبدی است. این قوا، حاصل اعتبارهای نفس است. هر صفت از صفاتِ نفس، نظیری در بدن دارد. چون نفس، ذاتاً به حقیقت ماورای خود محبت دارد، قوهٔ شهواتِ در کالبد ظلمانی حاصل می‌شود. با قهر آن نسبت به مادون خود، قوهٔ غضب حاصل می‌شود. نور اسپهبد، صورت‌های برزخی را مشاهده می‌کند و آنها را مجرد کرده و به صور کالبدی زمانی تبدیل می‌کند. همچنین لازم است در کالبد قوهٔ غاذیه غذاهای مختلف را دگرگون کرده و شبیه به جوهر مغتذی گرداند. نفس مدبر، کلیات را از امور جزئی اخذ می‌کند و آنها را همجنس و یا مناسب جنس خود می‌گرداند تا مناسب با موطن او باشد. قوهٔ غاذیه نیز از امور مختلف یک امر واحد که مناسب با آن باشد، درست می‌کند. اگر این قوه نبود بدن انسان تحلّل می‌یافت و از بین می‌رفت. شأن سنخ نور تام این است که مبدأ و علت نور دیگری شود. از نور اسپهبد نیز در کالبد انسانی قوه‌ای حاصل می‌شود که موجب کالبدی دیگر می‌شود که صاحب نور است. آن قوه مولّده است و بقاء و پایداری نوع بستگی به آن دارد. نور از راه فیضان انوارِ سانحه زیاد شده و به سبب هیآتِ نوریهٔ فائض از انوار مجرد، کامل می‌شود و از قوه به فعل می‌آید. از نور اسپهبد هم در کالبد، قوه‌ای حاصل می‌شود که موجب فزونی در اقطار آن به نسبتی شایسته می‌شود و آن قوه نامیه است.[1] این قوا متفاوتند. علت تغایر آنها تقدم بعضی بر بعضی دیگر و تفاوت آثار و اختلال بعضی هنگام کمال بعضی دیگر است.[2]

علاوه بر قوای مذکور، انسان حواس ظاهری و باطنی دارد.[3] حواس

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۰۴، ۲۰۵.

۲. همان، ص۲۰۶.

۳. برای اطلاع بیشتر رک مقاله *حواس پنجگانه از نظر فلسفه اشراق*، سیّدجعفر سجادی، مجله دانشکده ادبیات، تهران، شماره ۱و۲، سال۲۳، بهار و تابستان ۱۳۵۵، ص۲۷۹-۲۸۷.

ظاهر، پنج نوع است که عبارتند از: ۱.لمس، قوهٔ پراکنده در تمام بدن. کیفیات چهارگانه [= حرارت و برودت و رطوبت و یبوست]، سبکی و سنگینی و نرمی و زبری و سختی و چسبندگی با آن درک می‌شود ۲.ذوق، قوهٔ پراکنده و گسترده در عصبی که بر سطح زبان است که با آن طعمها احساس می‌شوند ۳.شم، قوه‌ای در دو زایدهٔ پیشگاه دماغ که توسط آن بویها استشمام می‌شوند ۴.سمع، قوهٔ داخل گوشها که با آن اصوات شنیده می‌شوند ۵.بصر، قوه‌ای در چشم که با آن، رویت صورت می‌گیرد.[۱] مهمترین حواسِ حیوانات، لمس است. زیرا به وسیله این حس، اعتدال مزاج فهمیده می‌شود و حیوانات از خطر، احتراز می جویند و لذا این حس، در تمام بدن حیوان پراکنده است. مسموعات نیز از یک جهت از مبصرات لطیف‌ترند زیرا اصواتِ موسیقی، نفس را به سمت وطن اصلی و عالم عقلی سوق می‌دهد و از امور دنیوی به امور علّی، ترفیع می‌بخشد و انسان را به کمالاتِ علمی و عملی تشویق می‌کند. اما بصر، اشرف حواس است و پیداست که اهم غیر از اشرف است.[۲] علت شرافت بصر در این است که محسوسات بصر، اضواء و انوارِ کواکب و رنگها است.[۳]

سهروردی نظر حکیمان پیش از خود را دربارهٔ کیفیت رؤیت نپذیرفته است. به نظر برخی از حکیمان، کیفیت ابصار بدین گونه است که صور اشیاء در چشم منطبع می‌گردد، سپس صورت از چشم به حس مشترک رسیده و نفس ناطقهٔ انسان در آنجا صورت محسوس را مشاهده می‌کند. به نظر برخی دیگر، هنگام رؤیت، نوری که به صورت مخروط است از چشم خارج می‌شود. سر آن مخروط در خود چشم است و قاعدهٔ آن روی

---

۱۶. ۱. مجموعه مصنفات، ج۳: پرتونامه، ص۲۷ـ۲۹.

۱۷. ۲. همان، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۲۰۴؛ شرح شهرزوری، ص۴۸۹ـ۴۹۰؛ شرح قطب، ص۴۵۴، ۴۵۵.

۱۸. ۳. شرح شهرزوری، ص۴۸۹؛ شرح قطب، ص۴۵۴.

مبصر است و بدین وسیله مبصَر، رؤیت می‌شود.

سهروردی نظریه انطباع را باطل می‌داند زیرا انطباعِ صورت‌های بزرگ، مانند تصویر کوه و دریا در جلیدیهٔ چشم که بسیار کوچک است، صحیح نیست. همچنین دربارهٔ نظر دوم می‌گوید: نورِ خارج از چشم، جوهر و یا عرض است. اگر عرض باشد، قابل انتقال نیست و اگر جوهر باشد یا حرکت آن به ارادهٔ ماست و یا دارای حرکتِ طبیعی است. در صورت اول، هنگامی که ما چشم خود را به چیزی تحدیق کنیم و اراده کنیم تا آن رانبینیم، باید قادر به چنین عملی باشیم در حالی که این امر ممکن نیست. اگر حرکت، ارادی نباشد لازمهٔ آن این است که شعاع، همواره به یک سو حرکت کند. در نتیجه ما باید همیشه یک سو و یک جهت را مشاهده کنیم در حالی که چنین نیست.[۱] به نظر سهروردی، رؤیت ،قرارگرفتن شیء مستنیر در مقابل چشمِ سالم است مشروط به این که مانعی در آن میان نباشد. برای نفس، علمِ اشراقیِ حضوری به مبصَری که در مقابل آن قرار گرفته واقع می‌شود و آن را مشاهده می‌کند.[۲] لذا حقیقت رؤیت، احاطه و اشراق نفس ناطقه و توجه حضوری او به موجودی خارجی، به شرط مقابلهٔ مرئی مستنیر با چشم سالم است.[۳] حاصلِ مقابله نیز به عدم حجابِ میان باصر و مبصَر بازمی‌گردد. شیء نباید نزدیک به چشم و یا دور از چشم باشد. در این صورت چشم قادر به رؤیت نخواهد بود. برای رؤیت، دو نور لازم است: ۱.نور باصر ۲.نور مبصر. پلک هنگام بسته بودن، مستنیر به انوار خارجی نمی‌شود. نور بصر نیز آن قدر قوی نیست که به آن نور دهد. لذا پلک، به علت نزدیکی مفرط

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۹۹، ۱۰۰؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۶۴-۲۶۹.

۲. *شرح شهرزوری*، ص۴۸۹؛ *شرح قطب*، ص۴۵۴.

۳. *شرح شهرزوری*، ص۳۴۹.

و عدم استتارت، دیده نمی‌شود.[۱]

سهروردی به تبع حکیمان مشاء در بعضی آثار خود[۲] حواس باطنی را پنج نوع می‌داند که عبارتند از: ۱.حس مشترک که مرکز جمع آوری اطلاعات حواس خارجی است. براساس این حس، حکم صادر می‌گردد. ۲. خیال که خزانهٔ حس مشترک است و صور در آنجا می‌مانند ۳. وهم که بر محسوسات به چیزهای نامحسوس حکم می‌کند. وهم، تنها از حواس متابعت کرده و با عقل در نزاع است ۴. متخیله که صور و احکام را ترکیب و تفصیل می‌کند. اگر عقل از این حس استفاده کند به آن «متفکره» می‌گویند. ۵. حافظه که خزانهٔ وهم است. حافظه، همهٔ احکام را به یاد می‌آورد. هر یک از احکام جایگاهی در مغز دارند.[۳] با این همه او در *حکمة‌الاشراق*، انحصار حواس باطنی را در پنج قسم نپذیرفته و یادآوری امور فراموش شده را توسط قوه‌ای به نام «حافظه» نمی‌داند. به نظر او انسان با اتصال به انوار اسپهبدیّهٔ فلکی، یا نفوس مدبرهٔ فلکی، امری را به یاد می‌آورد. همچنین صور خیالی در قوهٔ خیال نیست. در اینجا نیز اعادهٔ صورت چیزی، وابسته به نور اسپهبد مدبر است. همچنین قوهٔ وهمیه، حاکم بر جزئیات و قوهٔ متخیّله که تفصیل و ترکیب را انجام می‌دهد، به طور جداگانه وجود ندارند. بلکه قوهٔ وهم، همان متخیّله بوده و یک قوه است اما چند جهت داشته و با آن جهات، افعال مختلف انجام می‌دهد. خیال و وهم و متخیله، مربوط به یک قوه است که تعبیرات گوناگونی از آن شده است. یعنی به اعتبار حضورِ صور خیالی نزد او، خیال نامیده

---

۱. همانجا.

۲. مجموعه مصنفات، ج۳: پرتونامه، ص۲۹، ۳۰؛ همان: *هیاکل النور*، ص۸۷، ۸۸؛ همان: *الواح عمادی*، ۱۳۰، ۱۳۱؛ همان: بستان القلوب، ص۳۹۳؛ سه رساله از شیخ اشراق: *کلمة التصوف*، ص۹۵؛ *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۵۲.

۳. همانجاها.

می‌شود و به اعتبار ادراکِ معانیِ جزئی که متعلق به محسوسات است، وهم نامیده می‌شود و به اعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله نامیده می‌شود. علیرغم ابطال قوهٔ حافظه، قوه‌ای به نام ذاکره، دارای استعداد تذکر و اعاده از عالم افلاک است به طوری که صور و معانی به کامل‌ترین وجه مخزون و محفوظ در آن است.

بنابراین سهروردی از سه حس باطنی به نامهای حس مشترک، *خیال* یا *واهمه* یا *متخیله* و *ذاکره* نام برده است.[1] نزد او حواس به یک حاسه، یعنی حس مشترک بر می‌گردد. همه این قوا نیز در نور مدبر به یک قوه که ذات نوریه او و فیّاض لذاته است، باز می‌گردد. قوای بدن سایه‌ای از نور اسپهبد است. کالبد نیز طلسم نور اسپهبد است به طوری که حتی قوهٔ متخیله نیز صنم قوه ای از قوایِ نور اسپهبد حاکم محسوب می‌شود. این امور از نور اسپهبد پوشیده نبوده بلکه همواره برای او به ظهوری خاص، ظاهر است. نور اسپهبد، محیط بر بدن است و آنچه در بدن پراکنده گردیده به نور اسپهبد باز می‌گردد.[2]

تجرّد نفس

سهروردی در بسیاری از آثار خود تجرد نفس را اثبات کرده است، برای نمونه در *الألواح العمادیة* می‌گوید: انسان از حیوانات مختلف، صوری مطلق می‌گیرد که با آنها مطابقت دارد. اگر این صور در جرم باشد، لازم است که وضع و مقدار خاصی داشته باشد. در این صورت مطابقت با ماهیات مختلف نخواهد داشت، در صورتی که چنین نیست. بنابراین در جِرم و یا در امر جِرمانی نخواهد بود و محل صور از ابعاد و جهات آن

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۰۸-۲۱۱؛ *شرح شهرزوری*، ص۵۰۴-۵۰۸؛ *شرح قطب*، ص۴۶۵-۴۶۹.

۲. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۱۳، ۲۱۴.

پیراسته بوده و آن محل، نفس است.[۱] بر اساس برهان دیگرِ سهروردی، انسان، مفهوم مطلق و بدون مقدار مشخص را تعقل می‌کند. محل معقولات در وهم، قابل قسمت نیست. همچنین قابل اشاره نبوده و مقدار و وضع خاصی ندارد، بلکه ذاتی پیراسته از محل و جهات بوده که همان نفس است.[۲] سهروردی سپس برای اثبات تجرد نفس به آیاتی از قرآن و احادیثی از پیامبراکرم (ص) و حضرت علی (ع) استناد می‌کند، مثلاً آیه شریفه «فاذا سویتُهُ و نفختُ فیه من روحی»[۳] (چون اندام او را درست و آراسته کردم و از روح خویش در او دمیدم) این اضافه، یعنی اضافه«ی» متکلم به روح دلالت بر شرافت نفس و تجرد آن و این که جوهری الهی است، می‌کند. همچنین آیه شریفهٔ «قل الروح من أمر ربی»[۴] (بگو روح از فرمان پروردگار من است) بر این که نفس، مفارق و از عالم روحانی و نه عالم جسمانی است دلالت می‌کند.[۵] بنابراین نفس، امر حق و نور او و مقید به ربوبیّت اوست. پیامبر اکرم (ص) نیز فرموده: «أبیتُ عند ربی یُطعِمُنی و یَسْقینی». یعنی چون مفارقت کنم و در حالت وجد و طرب به عالم اعلی بپیوندم ، طعام و شرابم از علوم حقیقی و انوار الهی باشد. نیز امیرالمومنین علی(ع) بعد از کندن درِ خیبر فرمود: «واللهِ ما قلعتُه إلابقوةٍ ملکوتیةٍ و نفسٍ من نورِ ربِها مُضیئة»[۶] (به خدا سوگند آن را بر نکندم مگر به قوه‌ای ملکوتی و نفسی که منور از نور پروردگار خود است).

---

۱. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۱۷، ۱۸؛ مجموعه مصنفات، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۲۵، ۱۲۶.

۲. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۱۸؛ مجموعه مصنفات، ج۳؛ *الواح عمادی*، ص۱۲۶.

۳. حجر/ ۲۹. ۴. بنی اسرائیل / ۸۵.

۵. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۱۹؛ مجموعه مصنفات، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۲۷.

۶. سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۱۹؛ مجموعه مصنفات، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۲۸.

همچنین سهروردی در رسالهٔ *کلمة التصوف* علاوه بر براهین و استناداتی شبیه به این مطالب، برهانی دیگر آورده است. به موجب آن، انسان هر چند که از اعضاء و هیآت و اجزاء بدنش غافل می‌شود، اما از ذات خود غافل نیست. پس برای انسان، ذات، بدون اجزاءِ بدن و هیآت آن، معقول است. اگر چیزی از این اجزاء، جزء ذات بود، بدون آن قادر به تعقل ذات نبود. بنابراین ذات انسان غیر از اعضاء و اجزاء بدن اوست.[۱] در *حکمة‌الاشراق* نیز بر اساس حضور و ظهورِ ذاتِ مدرِک برای خویش، بر تجرد نفس، برهان اقامه کرده است که به موجب آن هر کس ذات خود را درک می‌کند و از آن غافل نیست، چون ذات، برای او ظهور دارد، جوهرِ غاسقِ جسمانی و یا هیئت ظلمانی و یا حتی هیئت نورانی نیست. بلکه نوری مجردِ و غیر قابل اشارهٔ حسی و بدون جهت و مکان است. انسان ذاتِ خود را به واسطه مثال و صور ادراکی، درک نمی‌کند. هنگامی که انسان خود را می‌یابد و با کلمه «أنائیت» یا «مَن» به خود اشاره می‌کند، هر چیز دیگری جز «من» برای او بیگانه بوده و «هو» یا «او» محسوب می‌شوند. حتی صورت ادراکیِ «من» نیز چون «منِ» واقعی نیست، «هو» به حساب می‌آید. اگر انسان بداند که آنها، صورت ادراکی نفس خود است، در واقع ابتدا نفس را شناخته و می‌تواند صورت ادراکی آن را تشخیص دهد. بنابراین، علم به ذات خود، توسط صفات زائد نیست. انسان از خود غافل نیست و نفس خود را درک می‌کند و برای درک ذات، نیازمند غیر ذات نیست. نیز بر خلاف علمِ به اعضاء و اجزاء بدن، هیچ گاه از ذات خود غافل نیست. بنابراین او برای ذات خود بدون هیچ واسطه‌ای حاضر و ظاهر است. در نتیجه نفس که ادراک با آن صورت می‌گیرد، نورِ محضِ مجرد

---

۱. سه رساله از شیخ اشراق: *کلمة التصوف*، ص ۹۲.

از ماده است.[۱] همچنین در قسمت دیگری از همان کتاب، تأکید می‌کند که گاه برزخ و یا مثال معلق بودن، فراموش می‌شود در حالی که نفس، هیچ گاه خود را فراموش نمی‌کند. بنابراین حقیقت نفس، جسم و یا مثال معلق نیست[۲] و نمی‌شود اشارهٔ حسی به آن کرد. لذا منزه از مقدار و جهت و انقسام است.[۳]

حدوث و بقای نفس

به نظر بسیاری از حکیمان الهی[۴] از جمله سهروردی، نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و قبل از آن موجود نیست. او این مطلب را در بعضی از آثار خود به روش برهان خلف اثبات کرده است و می‌گوید: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، نمی‌تواند کثیر و یا واحد باشد و این محال است. از این جهت نمی‌تواند کثیر باشد که کثرت، بدون ممیز، قابل تصور نیست و چون ممیزِ نفوس، ابدان است لذا پیش از بدن، ممیزی وجود ندارد و صفتی که لازم نوع باشد و با آن تمایز صورت گیرد، موجود نیست. زیرا همه، یکسانِ در نوع هستند. واحد نیز نمی‌تواند باشد. در این صورت، وقتی ابدان موجود شوند دو فرض قابل تصور است: ۱.باید واحد باقی بماند و در تمام ابدان تصرف کند. یعنی برای تمام ابدان یک نفس باشد. در نتیجه ضروری است که هر چه را یک نفر درک می‌کند و می‌داند، بقیه هم ادراک کنند، در حالی که چنین نیست. هر شخص، ذاتی مدرِک دارد که

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۰-۱۱۳؛ *شرح شهرزوری*، ص۲۹۶-۳۰۱؛ *شرح قطب*، ص۲۹۰-۲۹۵.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۴۴.

۳. *همان*، ج۳: *هیاکل النور*، ص۸۶، ۸۷؛ *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۵۰.

۴. از جمله ابن سینا، برای نمونه ر.ک: ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش، ص۱۰۷، ۱۰۸.

به خویشتن خویش و احوال خود، آگاه است. این آگاهی اختصاصی است و برای سایر انسانها پوشیده است. اگر نفس ناطقه به صورت واحد در کالبدها متحقق شود، لازمه‌اش این است که آنچه برای یک شخص معلوم و واضح است برای همه معلوم باشد در حالی که واقعیت خلاف این امر است. ۲.نفس واحد با وجود ابدان انقسام می‌پذیرد که در این صورت به جسم تبدیل می‌شود. زیرا آنچه کثرت و قسمت می‌پذیرد، جسم و یا جسمانی است. در حالی که نفس ناطقه، جسم و جسمانی نیست. بنابراین نفس، با حدوث بدن حادث می‌گردد و پیش از آن موجود نیست.[۱]

سهروردی در حکمة‌الاشراق نیز برای اثبات این مطلب سه برهان دیگر اقامه کرده: ۱.اگر نفس ناطقه پیش از کالبدهای انسانی موجود باشند هیچ حجابی نمی‌تواند آن رااز عالم نور محض و روشنایی صرف باز دارد. زیرا حجاب از آثار تعلق نفس به بدن است. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، از هر وابستگی منزه است. همچنین در عالم نور، اتفاق و تغیّری که موجب کمال شود، وجود ندارد. بنابراین لازم است که نفوس، قبل از وجود کالبد، کامل باشند در آن صورت تصرف آنها در ابدان، بیهوده است. هیچ نفسی به حسب ذات، اولویت بر دیگری ندارد تا از آن جهت، برخی نفوس از برخی دیگر اختصاص یابند. زیرا این خصوصیات مربوط به عالم ماده است نه عالم انوار محض.[۲] ۲.اگر انوار مدبر بدن پیش از بدن موجود باشند، ناچار باید یکی از دو مفروض زیر را پذیرفت: الف ـ برخی از این انوار در هیچ

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۳: پرتونامه، ص۲۵، ۱۲۶؛ همان: الواح عمادی، ص۱۳۳، ۱۳۴؛ همان، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۲۰۱؛ سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة، ص۲۴.

۲. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۲۰۲.

بدنی عمل و تصرف نکنند. در این صورت، دیگر نور مدبر نیستند و وجودشان معطل است ب ـ انوار مدبر همیشه متصرف باشند. در این صورت ابدان، ازلی می‌شوند و این نیز محال است؛۳. حوادث، پایانی ندارند. از سوی دیگر، انتقال ناسوتی، یعنی انتقال نفوس از یک بدن به بدن دیگر نیز محال است. با توجه به این اگر نفوس ناطقه پیش از ابدان موجود باشند، لازم است که در عالم مفارقات و جهان مجردات، جهات غیر متناهی تحقق پذیرد. زیرا هر یک از نفوس غیر متناهی در تحقق و برای اختلاف خود با دیگر نفوس، نیازمند علت است و هر علتی، نیازمند علتی دیگر بوده و در نتیجه سلسله‌ای از علل و معلول‌های بی پایان در عالم مفارقات و جهان مجردات، تحقق می‌پذیرد و چون تحقق سلسله علل غیر متناهی، محال است لذا تحقق نفوس ناطقه آدمی پیش از ابدان نیز محال خواهد بود.[۱]

به نظر سهروردی، نفس ناطقه پس از حدوث، باقی است و فنای آن متصور نیست. او می‌گوید: چون علت نفس، یعنی عقل فعّال، دائمی است، پس معلول نیز به دوام علت، دائمی است. همچنین نفس در محلی منطبع نیست تا به وسیله هیئت دیگری و یا مزاحم باطل و نابود شود. و یا با تغییر استعداد محل، باطل گردد و چون محل ندارد و جوهرِ مباین با اجسام است، از بطلان جسم، عدم نفس لازم نمی‌آید. نفس و بدن، فقط علاقه شوقی به یکدیگر دارند و فارق میان مرگ و زندگی، قطع علاقه است. علاقه، عرضی اضافی بوده و از ضعیف‌ترین اعراض است از بطلان اضافات، بطلان جوهر لازم نمی‌آید. عقول، علت نفوسند و هرگز باطل نمی‌شوند زیرا حامل نبوده و یا تعلق به حامل ندارند و فقط نیازمند واجب الوجودند. واجب الوجود، دائمی است و عالم عقول به وجود او دائمی

---

۱. همان، ص۲۰۲، ۲۰۳.

است. در نتیجه نفس نیز به بقای علت، باقی است.[۱] گرچه این دلیل دلالت بر بقاء و دوام نفس می‌کند اما به نظر می‌رسد با حدوث نفس، چندان سازگار نیست زیرا باید عقول همچنان که به عنوان معلولِ واجب الوجود، دائمی هستند، نفوس نیز به عنوان معلول عقول، دائمی و ازلی باشند.

دلیل دیگر سهروردی چنین است: نفس، وحدانی و بسیط است و متصور نیست که وجود بالفعل و قوهٔ عدم داشته باشد و این در مورد چیزی متصور است که حامل دارد، مانند اعراض و صوری که قوهٔ وجود و عدم دارند و قابل عدم هستند. نفس از جهت ذات، دارای فعلیت بوده و چون مجرد است بدون قابل و ماده است. بنابراین قوهٔ بطلان نه در ذات و نه در غیر ذات، قابل تصور نیست و اصلاً منعدم نمی‌شود.[۲] سهروردی برای اثبات این مطلب به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند، مانند: «ولاتحسبَنَّ الذین قُتِلُوا فی سبیل الله امواتاً بل احیاءٌ عند ربهم یُرزَقون»[۳] یعنی ذات‌های ادارک کننده به دور از حیّز و شواغل جسمانی، نزد پروردگارشان، روزی داده می‌شوند. نیز مانند: «و لا تقولوا لمن یُقتَل فی سبیل الله اموات بل احیاءٌ و لکن لاتَشعرُونَ»[۴] (آنان راکه در راه خدا کشته می‌شوند مردگان مگویید، بلکه زندگانند ولی شما در نمی‌یابید) و «الی ربک یومئذ المستقرّ»[۵] (آن روز قرارگاه به سوی پروردگار توست) و «الی ربک یومئذٍ المساق»[۶] (آن روز روانه شدن به سوی پروردگار توست) و «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک»[۷-۸] (ای نفس آرامش و اطمینان

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۹۶؛ همان، ج ۳: *پرتونامه*، ص ۶۵، ۶۶؛ همان: *الواح عمادی*، ص ۱۶۸، ۱۶۹؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیه*، ص ۵۶، ۵۷؛ همان، *کلمة التصوف*، ص ۱۰۵، ۱۰۶.

۲. سه رساله از شیخ اشراق: *اللمحات*، ص ۱۶۸؛ مجموعه مصنفات، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۹۶، ۴۹۷.

۳. آل عمران/ ۱۶۹.

۴. بقره/ ۱۵۴.

۵. قیامت/ ۱۲.

۶. قیامت/ ۳۰.

۷. فجر/ ۲۷، ۲۸.

یافته بسوی پروردگارت بازگرد) و «افحسبتم انّما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لاترجعون»[۹-۱۰] (آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما باز گردانده نمی‌شوید).

شناخت

معرفت، از مسائل مهم حکمت‌اشراق، است. به‌نظر سهروردی با «حدّ»، اعم از تام و ناقص نمی‌توان به حقیقت چیزی نایل شد، مثلاً اگر برخی در اجزاء جسم که مشائیان آن را مرکب از صورت و هیولی می‌دانند تردید کنند و یا منکر این اجزاء شوند و جسم را همان مقدار ثابت بدانند، این اجزاء مفهوم ذاتی جسم نخواهند بود. زیرا جسم بدون آنها نیز قابل تعقل است در حالی که ذاتی، منفک از حقیقت شیء نمی‌شود. همچنین اگر برای آب و هوا، اجزاء غیر محسوس، مثل هیولی و صورت ثابت کنند که برخی منکر آن هستند، این اجزاء در فهم منکران مدخلیتی ندارد. برخی مردم از حقیقت یک شیء مادی فقط امور ظاهری و محسوس آن را ملاک تسمیهٔ شیء قرار می‌دهند، از این رو نمی‌توانند ذاتیّات شیء محسوس را تشخیص دهند. از این‌رو، وقتی کیفیت شناخت ما از اجسام محسوس و اثبات اجزاء آن مشکل است، چگونه می‌توانیم به‌کنه جواهر نامحسوس، مانند عقول و نفوس نایل شویم؟ بنابراین معرفتِ به حدّ، بسیار مشکل است. حتی در مورد تعریف انسان نیز حقیقت و ذات جوهری او یعنی نفس ناطقه برای مشائیان، مجهول است زیرا انسان را به «حیوان ناطق» تحدید کرده‌اند در حالی که استعداد نطق، امر جوهری نبوده بلکه عرضی است که تابع حقیقت انسانی بوده و حقیقت نفسِ ناطقه که مبدأ این ذات

---

۸. مجموعه مصنفات، ج۳: الواح عمادی، ص۱۶۹، ۱۱۷۰ سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة، ص۵۷.

۹. مومنون/ ۱۱۵.

۱۰. سه رساله از شیخ اشراق: کلمة‌التصوف، ص۱۰۶.

است نزد ایشان مجهول است. چیزی نزدیکتر از انسان به خود نیست. وقتی انسان نتواند حقیقت خویش را بشناسد چگونه می‌تواند اشیاء محسوس خارج از خود و یا امور غیر محسوس را بشناسد.[۱] اجزاء حد و رسم، یعنی جنس و فصل نیز در کشف مجهول کمکی به ما نمی‌کنند زیرا جنس، مثل حیوان در چند نوع، اشتراک دارد و نمی‌تواند معرَّف مجهول باشد. فصل هم مختص به نوع است و اگر در سایر انواع قرار گیرد، دیگر ذاتیِ خاصِ آن نوع نمی‌شود و چون ما آن نوع را نمی‌شناسیم نمی‌توانیم ذاتی خاص آن را هم بشناسیم. اگر ابتدا ذاتی شیء شناخته شود در حقیقت، نوع هم شناخته شده و اگر شناخته نشود هیچ وقت قادر نخواهیم بود تا آن حقیقت را بشناسیم. بنابر این برای شناخت اشیاء یا باید به امور محسوس ظاهری رجوع کنیم و یا به امور معقولی که به طریق مشاهده و یا طرق دیگر برای عقل مکشوف شده است. همچنین ممکن است برخی ذاتیات مورد غفلت قرار گیرد زیرا شناخت انسان از اشیاء بسیار اندک است و به خاطر مشکل یاب بودن ذاتیات شیء، مشاییان در موارد بسیاری از تعریف حدی به تعریف رسمی عدول کرده‌اند.[۲]

معرفت در نظام حکمت اشراق به واسطهٔ «اضافه اشراقی» بین مدرِک و مدرَک [= شیء شناخته شده] صورت می‌گیرد. نور در این حکمت، اساسِ شناخت است.[۳] به این معنی که حضور و ظهور، اساس ادراک بوده و علم اشراقی نیز ناظر به این معنی است. سهروردی حتی دربارهٔ ابصار

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۹، ۱۲۰؛ شرح شهرزوری، ص۵۶، ۵۷؛ شرح قطب، ص۵۸، ۵۹.

۲. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۰، ۱۲۱؛ شرح شهرزوری، ص۵۸، ۵۹؛ شرح قطب، ص۵۹-۶۱.

۳. مقدمه حسین ضیایی بر شرح *حکمة‌الاشراق* شهرزوری، ص۳۷.

نیز اشراق حضوری نفس را ملاک رؤیت قرار داده است.[۱] به طوری که در مقابلهٔ شیء مستنیر با چشم، اشراق حضوری نفس، تحقق می‌پذیرد.[۲] هنگامی که انسان، شیء غایب از خود را درک می‌کند ادراک او به واسطهٔ حصولِ مثالِ حقیقت و یا صورت آن واقعیت است[۳] چنین علمی را علم مثالی یا حصولی می‌نامند. اما ادراکِ انسان از ذات خویش از طریق مثال، یا صور ذهنی نیست. زیرا انسان هنگام درک خویش با کلمه «من» از خود تعبیر کرده و جز «من» چیز دیگری نمی‌یابد. صورت مثالی «من»، غیر از «من» بوده و مصداق «او»ست و اگر انسان به وسیله مثال خود را بیابد در این صورت ادراکِ ذات عیناً عبارت از ادارک غیر ذات می‌شود و این محال است. لذا انسان ذات خود را از طریق مثال درک نمی‌کند.[۴] بلکه ذات مدرَک نزد مدرِک حضور دارد و ادراک کننده همان ادراک شونده است.[۵] به این نوع علم، علم حضوری گفته می‌شود.

علم حضوری، محور اصلی معرفت‌شناسی سهروردی است که در این زمینه خود را مدیون خلسه‌ای می‌داند که در آن ارسطو او را در مسئله علم راهنمایی می‌کند. سهروردی در *التلویحات* می‌گوید: «اوقات بسیاری را به مساله علم فکر کرده و این مسئله برای او مشکل بوده و آنچه در کتب فلاسفه آمده بود این امر را برای او روشن نمی‌کرد. تا این که شبی در حالت نیمه بیداری، خلسه‌ای به وی دست می‌دهد در حالی که لذّتی او را فرا گرفته و در پرتوی از نور، شبحی از انسان تمثل می‌یابد که همان پیشوای حکمت، معلم اول، ارسطو است. سهروردی پس از انس با او، از

---

۱. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۵۶۹.
۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۶.
۳. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۱۵.
۴. *همان*، ص ۱۱۱؛ همان، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۴.
۵. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۵۴۹.

مشکل بودن این مسئله شکایت می‌کند. آن شیخ در پاسخ به سهروردی می‌گوید: «به نفس خود باز گرد تا این مسئله برایت حل می‌شود». سهروردی از کیفیت آن سوال می‌کند و شیخ در پاسخ می‌گوید: تو مدرِک نفس خویش هستی و این درکِ ذات به ذات است نه چیزی غیر از ذات و نه به واسطه اثر و صورتی که از حقیقت ذات خود به دست می‌آوری. زیرا هر صورتی که در ذهن ارتسام پذیرد، کلی است و هر قدر که صورت به مفاهیم و صفات و مشخصات صوری دیگر مقید شود، باز هم چون از کثرت و اشتراک امتناع ندارد، کلی خواهد بود. اما حقیقت این است که تو مدرِک ذاتِ بی همتای خود هستی، ذاتی که حقیقتاً و ذاتاً دور از هر اشتراک است. در نتیجه این ادراک مخصوص تو از ذات خود، نمی‌تواند توسط صورتِ تصوری یا تصدیقی باشد. پس ادراک ذات هرگز به صورت و مثال نیست.[۱] حقیقت علم و ادراک، حضور یا عدم غیبت شیء، برای ذات مجرد از ماده است و این کاملترین تعریف است زیرا شامل ادراکِ ذات و ادراکِ غیر ذات می‌شود.[۲] حصول ذاتِ اشیاء برای نفس و یا حصول امری که نفس نسبت به آن تعلق حضوری دارد، برای ادراک کافی است[۳]، مشروط بر این که نفس به آن التفات کند.[۴] نفس و ذات مجرد، به قدر تجرد خویش، به ادراک ذات و آنچه از او غایب است، نایل می‌شود و هر چه بر تجرد نفس افزوده شود، آگاهی حضوری او نیز افزون می‌گردد و هر چه تسلط نفس بر بدن بیشتر شود حضور قوا و اجزاء برای نفس، شدیدتر است.[۵]

سهروردی در علم حضوری که همان ادراک خود است با حکیمان

---

۱. همان: *التلویحات*، ص ۷۰-۷۱.
۲. همانجا، ص ۷۲.
۳. همان: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۵.
۴. همانجا.
۵. همان: *التلویحات*، ص ۷۲.

مشاء مخالفت کرده است. مشائیان می‌گویند: «ادراک خویش مبتنی بر تجرد از ماده است یعنی موجود مجرد از ماده، معقول ذات خود بوده و موجود مادی مادام که از ماده تجرد نیافته، معقول نخواهد بود.» اما به نظر سهروردی ملاکِ ادراکِ ذات، ظهور یک شیء برای خود است. به عبارت دیگر چیزی که فی نفسه نور است، همواره برای خود ظاهر بود و هرگز از خویش غافل نیست. او در این مورد به دو طریق، نظر مشائیان را نقض کرده است. اول این که اگر طعم و مزه را مجرد از برزخ‌ها و مواد فرض کنیم، طعمِ مفروض، طعمی لنفسه است در حالی که هر گاه نور به طور مجرد ملحوظ شود، نور لنفسه است و در نتیجه برای خود ظاهر است و این همان ادراک است. اما هیچ گاه طعمِ مجرد، برای خود ظهور ندارد و معقول لنفسه نیست. طریق دیگر این که هر گاه صرف مجرد بودن چیزی از هیولی و برزخ‌ها ملاکِ ادراکِ بالذات باشد، لازمه آن این است که هیولای اولی، معقول بالذات و پیوسته مدرِک ذات خویش باشد زیرا هیئتِ غیر نیست و ماهیت آن برای خود است و از هیولایِ دیگر، مجرد است اما می دانیم که معقولِ بالذات نیست. بنابراین ملاکِ ادراکِ خویش، ظهور شیء برای خود است.[۱] و کسی که به ذات خویش، شعور نداشته باشد از غیر خود نیز آگاه نخواهد بود لذا ادراکِ غیر نیز پیوسته مستلزمِ ادراکِ ذات خویش است[۲] و بدون ادراکِ ذات، ظهور اشیاء دیگر برای ذات، ممکن نیست[۳] و هر که ذات خویش را درک می‌کند، نور محض مجرد است.[۴]

دربارهٔ تفاوت میان علم حصولی و علم حضوری باید گفت در علم

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۴، ۱۱۵.
۲. *همان*، ص۱۱۷.
۳. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص۵۶۹.
۴. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱۰، ۱۱۴.

حصولی و صوری، مسألهٔ مطابقت و انطباق صور با اشیاء مطرح است. اما در علم حضوری و اشراقی، فقط اضافه اشراقی برای مدرِک حاصل می‌شود و نیازی به تطابق نیست.[۱] ادراک انسان، توسط حواس ظاهر و باطن وی است. هر ادراکی که از طریق حواس پنجگانه ظاهری حاصل شود، جزئی است.

سهروردی میان حواس ظاهری، محسوساتِ بصر را «اشرف» می‌داند،[۲] و دربارهٔ رویت و ابصار بیشتر تأمل کرده است.[۳] به نظر او در این ادراک، فقط صورت بیرونیِ شیء و اعراض آن، مانند رنگ و وضع و أین و مقدار و شکل شیء، ادراک می‌شوند.[۴] نیز سهروردی در مورد حواس باطنی، وهم و خیال و متخلیه را یک قوه می‌داند که به اعتبار عمل مختلف، نام‌های متفاوتی دارد. اگر این قوه معانی جزئی متعلق به محسوسات را درک کند «وهم» است و اگر عمل تفصیل و ترکیب را انجام دهد «متخیله» نامیده می‌شود و اگر صور خیالی نزد این قوه حاضر باشد «خیال» است.[۵] سهروردی از تحلیل صور خیالی به این امر می‌رسد که این صور در «عالم مثال» تحقق دارند و نفسِ انسان هنگام تخیّل، در واقع به درک این صور معلقِ مثالی نایل می‌شود. صور خیالی از نوع صور منطبع در ذهن نیست زیرا انطباع بزرگ در کوچک در ذهن به وجود می‌آید و آنها در اعیان هم موجود نیستند. والاّ همیشه و توسط همهٔ اشخاص مشاهده می‌شدند. عدم محض نیز نیستند و گرنه متصوَّر و متمایز از صور دیگر نبودند و

---

۱. *همان*، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۹.

۲. همان، ج ۲: حکمة‌الاشراق، ص ۲۰۴.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۹۹، ۱۰۰ شرح شهرزوری، ص ۴۸۹.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج ۳: *یزدان شناخت*، ص ۴۰۹.

۵. *همان*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۱۰؛ شرح شهرزوری، ص ۵۰۸؛ شرح قطب، ص ۴۶۸، ۴۶۹.

حکمی بر آنها حمل نمی‌شد. در عالم عقل نیز موجود نیستند زیرا دارای کالبد معلق هستند که محلِ جسمانی نداشته و در عالم دیگری به نام عالم مثال موجودند. گاهی مظاهری دارند ولی در آن مظاهر واقع نیستند. مظهر صورت‌های خیالی، تخیّل است و آن صور، معلق هستند.[۱] بنابراین تخیل انسان، مشاهده و درک صور خیالی در عالم مثال است و این هنگامی است که شیء در برابر حواس انسان قرار نگرفته و از حواس انسان، غایب باشد. نوع دیگر ادراک انسان، ادراکِ عقلی است که انسان توسط آن ماهیات را چنان که هستند، می‌فهمد و می‌تواند در عالم ملکوت تصرف کند. این قوه انسان را از انواع دیگر حیوانات ممتاز کرده و شبیه سماویات می‌کند. وجود خدا و یگانگی صفات او به وسیله این قوه درک می‌شود.[۲]

به نظر سهروردی، ادراکِ عقلی با تکیه و در ارتباط با مُثُل نوری یا ارباب اصنام و عقول مجرد، حاصل می‌شود. معرفت به یک نوع، معنایی جز شناخت فرشتهٔ آن نوع ندارد.[۳] امور محسوس، موضوع شناخت ادراک عقلی نیست تا عقل از آنها صوری تجرید کند، بلکه تأمل در محسوسات و غیره، سبب آمادگی نفس برای اشراق حضوری نسبت به ارباب انواع است. ادراک‌های عقلی انسان با استمداد و حضور اشراقی نفس به آنها حاصل می‌شود.[۴] در حکمت اشراق، شناخت حقیقی، همان شناخت بی‌واسطه است که عارف را به موضوع، متصل می‌کند.[۵] انسان بر اساس استعداد و قابلیت‌های خود از ربّ صنم نوع انسانی یا روح

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۱۱، ۲۱۲؛ *شرح شهرزوری*، ص ۵۰۹؛ *شرح قطب*، ص ۴۷۰.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۳: *یزدان شناخت*، ص ۴۱۰.

۳. *همان*، ج ۱: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۳۶؛ کوربن، هانری، *حکمت اشراق در ایران زمین در سدهٔ دوازدهم میلادی*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، مجله دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ش ۱، سال ۶، مهر ۱۳۳۷، ص ۵۶.

۴. ابوریان، *اصول الفلسفة الاشراقیة*، ص ۲۸۸.

۵. *همان*، ص ۲۸۷.

القدس، اشراق می‌پذیرد. اما این اشراق و ادراک شروطی دارد که خاص‌ترین آنها از میان رفتن حجابِ حس است. صفای ادراک و قوهٔ اشراق به میزان تجرد و مقاومت حس و شواغل حسی است. از این رو پیروی راه سالکان و اهل طریقت و مجاهدت‌های صوفیانه برای حصول انوار معرفت و بارقه‌های فیض الهی، ضروری است.[۱]

احوال سالکان طریق اشراق

سهروردی، اهل سیر یا سالکان الی الله را کسانی می‌داند که «ابواب غرفه‌های نور را با صبر و اخلاص می‌کوبند» یعنی کسانی که با تحصیل علوم عقلی حقیقی و اخلاق پسندیده و جلاء نفس با ریاضت‌ها و خلوت‌های خود و با صبر و اخلاص به انوار مجرد عقلی اتصال می‌یابند. با فرشتگان مقرب الهی در حال اشراق انوار عقلی و تحییات ملکوتی ملاقات می‌کنند و از آبی که از سرچشمه بهاء، یعنی معارف عقلی و علوم حقیقی می‌جوشد، سیراب شده تا با طهارت عقلی و نورانی پاک شوند. به گفته او، اهل بصیرت بر تسبیح و تقدیس الهی اصرار کرده و گوشه‌نشین بارگاه قدس شده و در برابر جبروت او خاشع‌اند و آفریدگار جهان را که ناظمِ عالِم است همواره به یاد دارند و از اهل ظلمت و دنیا اجتناب می‌کنند. آنها در هیاکل و معابدی که موجب قرب الهی است اقامت می‌کنند و خواستار رهایی نفس از اسارت بدن هستند. نیز آنها با فرشتگان صفا یافته و به مقربان درگاه الهی اقتدا کرده و با خداوند مناجات می‌کنند. خداوند نیز بر قلوب ایشان پاکی و طهارت و قدوسیّت نازل کرده و از آلودگی‌های طبیعت و اسارت ظلمت رهایی می‌بخشد.[۲] خداوند انبیاء را

---

۱. *همان*، ص ۲۸۸.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۴۴-۲۴۶؛ *شرح شهرزوری*، ص ۵۷۹، ۵۸۰؛ *شرح قطب*، ص ۵۴۲-۵۴۴.

به سوی مردم فرستاد تا او را عبادت کنند. بعضی خداوند را به همان دستور انبیاء عبادت کردند لذا مقرب بارگاه الهی شدند و خداوند به زودی جایگاه نور را به آنها نشان می‌دهد و در صفوف عزّت داخل می‌کند و با طهارت و پاکی ذاتِ خود، آنان را پاک و مقدس می‌گرداند. به این طریق در جوار رحمت او و نزد وی در نعمت جاودانه قرار می‌گیرند. بعضی نیز از حق روی گردان شده و از رحمت واسعه او دور افتادند و دلهای آنان به باطل و کجی مایل شد و خداوند خواری و بدبختی ابدی بر آنها افکند.[۱] هر گاه تابش اشراقات علویه بر نفوس استمرار یابد، مادهٔ عالم مطیع آنها شده و دعا و خواستهٔ آنها در عالم اعلی شنیده و اجابت می‌شود. نور سانح که از بعضی نفوسِ عالم اعلی به وجود می‌آید، اکسیر قدرت و علم است لذا عالم، مطیع آنها می‌شود. در نفوس مجرد نیز مثالی از نور الهی متقرر و جایگزین می‌گردد.

انواری بر سالکان و اهل تجرید اشراق می‌شود که انواع و اشراق آن به مراتب سالکان بستگی دارد.[۲] بر هر یک از مبتدیان و متوسطان و منتهیان، انوار متفاوتی اشراقی می‌شود.[۳] این انوار بر نور مدبر، اشراق می‌شوند و از آن بر هیکل و بر ارواح نفسانی منعکس می‌شوند.[۴] گاه این انوار به سالکان، قدرت می‌دهد که بر آب و یا در هوا راه روند و گاهی آنها را با بدنهایشان به بالا [= عالم مثال] می‌برد تا به بعضی از بزرگان پیوسته و با آنها دیدار کنند.[۵] این امور از غایات متوسطین سلوک است و فاضلان توجهی به این امور ندارند.[۶]

ملکهٔ مرگ اختیاری، بزرگترین کمال انسانی در سلوک است که نور

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۴۷.
۲. *همان*، ص۲۵۲.
۳. *شرح شهرزوری*، ص۵۹۲، *شرح قطب*، ص۵۵۲.
۴. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۵۴.
۵. *همان*، ص۲۵۴.
۶. همانجا؛ *شرح شهرزوری*، ص۵۹۴.

مدبر را از ظلمات جدا می‌کند. اگر چه نفس از تمام تعلقات بدن، مجرد نباشد لیکن به سوی جهان نوری می‌رود و در آنجا به انوار قاهر تعلق می‌یابد و تمام حجاب‌های نوری را به نسبت جلال نور محیط، یعنی نورالأنوار آن، چنان مشاهده می‌کند که گویا شفاف شده و نوری غیر از نور واجب الوجود ندارد و گویی در نور محیط قرار گرفته است. این مقام، مقام بسیار عزیزی است و تنها تعداد اندکی از سالکان به این مقام نایل می‌شوند.[۱]

برای وصول سالک طریقت، شرایطی است. از جمله این که صبر و پایداری پیشه کند و به خداوند تقرب جوید و کم بخورد و شب زنده داری کند و به درگاه خداوند زاری کند تا خداوند، راه وصول خویش را بر او آسان کند و سرّ باطن خود را با افکار لطیف، تلطیف کند. در اسرار حوادث جهان فهم کرده و آنها را به عالم قدس منسوب کند. در ذکر جلال حق مداومت نماید. همچنین اخلاص در توجه به نورالأنوار اصل مهمی است و به طرب آوردن نفس با ذکر خداوند در این زمینه بسیار مفید است. همچنین حالت حزن و اندوه در مرتبه دوم سیر و سلوک سودمند است. قرائت قرآن و تسریع در بازگشت به خداوند و توبه از گناه از شرایط دیگری است که سهروردی برای وصول سالک طریقت به مقام توحید که غایت حکمت و عرفان است مفید دانسته است.[۲]

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۵۵؛ *شرح شهرزوری*، ص ۵۹۵.

۲. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۵۶، ۲۵۷.

۸

معاد

معنای تناسخ

تناسخ، انتقال روح انسان، پس از مرگ به بدنی دیگر است. در این باره آراء متفاوتی مطرح شده است.

ارسطو و پیروان او تناسخ را باطل دانسته‌اند. آنها معتقدند نفوس ناطقه پس از مفارقت از بدن، مجرد می‌شوند. کاملان اهل سعادت، به عالم علوی عقلی، متصل شده و دائماً از لذایذ عقلی غیر متناهی بهره‌مند می‌شوند. اما ناقصان اهل شقاوت، به سبب جهل از علوم عقلی و کسب صفات رذیله، محجوب از عالم علوی اعلی هستند. پس نفوس آنها در ظلمت جهل و حجاب‌های اخلاقی در عذاب است. این عذاب برای گروهی که جهل مرکب و خُلق پست دارند، ابدی است. پس از اندک زمانی، عذاب کسانی که جهل بسیط دارند و خُلقشان در نهایت پستی نبوده از میان می‌رود. برخی حکیمان، مانند هرمس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و حکیمان دیگری از یونان و مصر و ایران و هند و چین معتقدند

که نفوس کامل بعد از مفارقت از بدن به طور مجرد به عالم عقلی صعود می‌کنند اما ناقصان به طور کامل مجرد نمی‌شوند بلکه به حسب صفات رذیله و اخلاق مناسب حیوانات، ارواح آنها به ابدان حیوانات منتقل می‌شود.

برخی دیگر از قدما، معتقدند هیچ نفسی پس از مفارقت، مجرد نشده بلکه نفوس، جرمانی بوده و دائماً به حیوانات منتقل می‌شوند که این سخن بسیار ضعیف و سخیف است. اگر منظور از جرمانی بودن نفوس، انطباع در ابدان به صورت انتقال دائمی در حیوانات و سایر اجسام باشد، محال است. زیرا انتقال صور و اعراض از محلی به محل دیگر ممتنع است. نیز اگر منظور از جرمانی بودن نفوس، تجرد آنها باشد که دائماً به بدن‌ها منتقل شوند بی آن که به عالم عقلی صعود کنند، این حالت نیز باطل است زیرا عنایت الهی مقتضی اتصال هر صاحب کمالی به کمالش است و کمال قوهٔ نظری نفس ناطقه، تبدل و یا اتصال به مرتبهٔ عقل مستفاد است و کمال قوه عملی او، تجرد از علایق بدن است. پس اگر دائماً منتقل شود به طور ازلی و ابدی از کمالش باز می‌ماند و این محال است.[۱]

سخنان قائلان به تناسخ مختلف است. برخی انتقال نفس انسان را فقط از بدنی به بدن انسان دیگر جایز می‌دانند که به این نوع انتقال «نسخ» گفته می‌شود. برخی انتقال نفوس انسانی را در انواع حیوانات جایز شمرده و به آن «مسخ» می‌گویند. برخی انتقال نفس را به حیوان و نبات جایز می‌دانند. این نوع انتقال «فسخ» نامیده می‌شود. عده‌ای دیگر این انتقال را به حیوان، نبات و معادن جایز می‌شمارند که به آن «رسخ» گفته می‌شود.[۲]

سهروردی در بعضی آثار خود به تبع حکیمان مشاء، تناسخ را محال

---

۱. شرح شهرزوری، ص۵۱۸، ۵۱۹.

۲. همان، ص۵۱۹، ۵۲۰.

می‌داند. او می‌گوید: وقتی مزاج برای بدن کامل شود، مستحق داشتن نفسی از واهب صور می‌شود. اگر نفس نسخ شده، مقارن با بدن گردد برای یک بدن، دو نفس حاصل می‌شود. در حالی که هر کس در خویش جز یک نفس نمی‌یابد و خود را بیش از یک ذات نمی‌داند. پس حلول دو نفس در یک بدن، ممتنع بوده و تناسخ محال است.[۱] همچنین اگر نفس متصرف، به بدن دیگری منتقل شود باید در آن بدن تصرف کند. نیز ۸. ان بدن از واهب الصور یا عقل فعّال نیز نفس متصرف دیگری دریافت می‌کند در نتیجه برای یک بدن باید دو نفس باشد که یکی فائض و دیگری مستنسخ است و این نیز محال است.[۲] تقریر سهروردی از این مسئله در کتاب *حکمة‌الاشراق* در مقایسه با آثار دیگر وی متفاوت است. او ابتدا به رابطهٔ نور اسپهبد [= نفس ناطقه] و بدن پرداخته و نیاز بدن به نفس و نیاز نفس به بدن را مطرح می‌کند. به این صورت که مزاج برزخی به سبب استعداد خاص خود، طالب نور اسپهبد است. به همین دلیل نور اسپهبد با بدن خویش انس دارد. از طرف دیگر با فقر ذاتیِ نور اسپهبد که با حدوث بدن، حادث می‌شود و در عمل نیازمند بدن است، علاقمند به بدن می‌باشد. بدن، مظهر افعال و ظرف آثار و محل تجمع قوای نفس است. چون قوای ظلمانی شیفتهٔ نفس شوند به نوعی عاشقانه به آن تشبث می‌جویند و آن را از عالم نور محض به ظلمات می‌آورند. پس شوق نفس از عالم نور منقطع شده و به ظلمات تعلق می‌یابد. از آنجا که بدن انسان، کامل آفریده شده، نفس، تمام افعال خود را با آن انجام می‌دهد و طبق نظرِ حکیمان مشرق، بدن انسان، نخستین منزل نور اسپهبد در عالم برزخ‌ها

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ص ۱۸۱؛ همان: *المشارع و المطارحات*، ص ۴۹۹، ۵۰۰؛ همان، ج ۳: *پرتونامه*، ص ۷۴.

۲. همان: *الواح عمادی*، ص ۱۷۰؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص ۵۷؛ همان، *اللمحات*، ۱۶۸، ۱۶۹.

است چون جوهر غاسق برای ظهور و تدبیر و زندگی، نیازمندِ نور عارض و مجرد است و از جهت فقر، مشتاق موجود بی نیاز است لذا جوهر غاسق و برزخ، نیازمند و مشتاق نورِ [اسپهبد] هستند.[۱]

سهروردی سپس نظر بودا و برخی از حکیمان شرق را دربارهٔ تناسخ و کیفیت و اقسام آن به تفصیل توضیح می‌دهد.[۲] او می‌گوید حتی برخی حکیمان مسلمان در صحت و وقوع تناسخ به آیاتی از وحی تمسک کرده‌اند، مانند: «کُلمَّا نَضِجت جُلودهُم بَدَّلناهُم جلوداً غیرها»[۳] (هر گاه پوست تنشان پخته شود و بسوزد آنان را پوستهای دیگری جایگزین سازیم) و «کُلما ارادوا آن یَخرُجوا منها اعیدُوا فیها»[۴] (هر گاه بخواهند از آن [= آتش] بیرون بیاند به آن برگردانده می‌شوند) و «و ما من دابةٍ فی الارضِ و لاطائرٍ یطیرُ بجناحیه الا اُمَمٌ امثالُکُم»[۵] (هیچ جنبده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که به دو بال خویش بپرد مگر آنکه گروههایی مانند شمایند). همچنین آیات مسخ و احادیثی که می‌گویند انسانها به حسب اخلاق خود در صور مختلف مبعوث می‌شوند، به نظر آنها بر صحت و وقوع تناسخ دلالت می‌کند.[۶]

سهروردی در این کتاب دلیل مشائیان بر امتناع تناسخ را در یک عبارت خلاصه کرده و می‌گوید همه مزاج‌ها به سبب خواص مزاجی خود، خواستار نفوس متصرفه هستند. بنابراین آنچه دربارهٔ انسان بیان شد در اینجا نیز لازم می‌آید.[۷] وی برای طرح این مسأله بر اساس ذوق حکمت اشراق، ابتدا می‌گوید نفس یا نور مجرد مدبر، پس از فناء کالبد معدوم نمی‌شود زیرا نور مجرد مقتضی عدم خویش نیست و الاّ اصلاً موجود

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۱۶، ۲۱۷.
۲. *همان*، ص۲۱۷-۲۲۱.
۳. نساء/۵۶.
۴. سجده/ ۲۰.
۵. انعام/ ۳۸.
۶. مجموعه مصنفات، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۲۱.
۷. *همانجا*.

نمی‌شد. علت وجود آن [= نور قاهر] نیز آن را نابود نمی‌کند زیرا تغییرپذیر نیست و علت نمی‌تواند لازم ذات خود را نابود کند. همچنین نور نمی‌تواند شعاع و ضوء خویش را باطل کند. نیز بین انوار مجرد، تزاحمی در مکان وجود ندارد زیرا از اینها منزه است و حالّ در غواسق هم نیستند تا در آنها قابلیّت و استعدادِ محل، شرط باشد. بنابر این اگر انوار مدبر، قابل انعدام باشند، انعدام آنها به سبب هیئات ظلمانی است و در این صورت لازم است در حالتی که نفسِ مدبر، مقارن علایق بدنی است به قبول انعدام شایسته‌تر باشد تا وقتی که از آن جدا می‌شود. بنابراین هنگامی که نور مجرد، از ظلمات رهایی یافت، به بقاء نورِ قاهر که علت اوست، باقی می‌ماند و مرگ کالبد، به علت بطلان مزاجی صورت می‌گیرد.[۱]

سهروردی سپس احوال نفوس انسان را پس از مفارقت از بدن بررسی کرده و می‌گوید اگر نفس یا نوری مدبر، مقهور شواغل برزخی نشده باشد، به عالم قدس مشتاق‌تر از غواسق است و هر چه نور او اضافه شود، عشق و محبت او به نور قاهر بیشتر شده تا به قرب نورالأنوار برسد. اگر انوار متصرقه دارای قوهٔ تاثیر غیر متناهی باشند، کشش و جذابیّت‌های جسمانی موجب حجاب آنها از افق نوری نمی‌شود. هنگامی که نفوس، جواهر غاسق را مقهور کنند و عشق و شوق آنها به عالم نور افزون شود و به انوار قاهره مستضیء شوند، برای آنها ملکه اتصال به عالم نور حاصل می‌شود. در این صورت به خاطر کمال قوت و شدت جذب آنها به سرچشمه‌های نور، با فساد کالبد، به کالبدی دیگر جذب و منتقل نمی‌شوند. بنابراین از کالبد انسانی رهایی یافته و به عالم نور محض رفته و به سبب تقدس نورالانوار و قواهر قدسیّه، قدسی می‌شوند.[۲] هر چه شوق

---

۱. همان، ص ۲۲۲، ۲۲۳.
۲. همان، ص ۲۲۳، ۲۲۴.

ایشان بیشتر باشد، انجذاب و صعود به نور اعلی تمامتر خواهد بود.[۱] اما نیک بختانی که در علم و عمل میانه‌اند و زاهدانی که فقط در عمل، پاک و منزهند و نه در علم، چون از بدن رها شوند به عالم مُثُل معلقه‌ای که مظهر آنها بعضی برازخ علوی است می‌پیوندند و قادر به ایجاد مُثُل هستند. این صور و مُثُل از آنچه در عالم ماست، کامل‌تر است و چون علایق آنها به برازخ و ظلمات باقی مانده، در عالم مُثُل معلقه جاویدان خواهند ماند.[۲] اما اصحاب شقاوت، یعنی کسانی که گرداگرد دوزخ به زانو درآمده[۳] و کسانی که [با صیحه] در خانه‌های خویش به روی افتادند و مردند[۴] – خواه نقل حق باشد یا باطل زیرا حجج هر دو طرف در این مورد ضعیف است – هرگاه از بدن برزخی خود خلاص شوند، به حسب اخلاقشان برای آنها سایه‌هایی از صور معلق خواهد بود[۵].

این سخن سهروردی در برخی[۶] این توهم را ایجاد کرده که او دربارهٔ تناسخ، دیدگاهی ناپایدار دارد و معنی این تعبیر آن است که او در این مسئله مردّد و متحیر است و نمی‌داند چه رأیی را بپذیرد. زیرا به همان اندازه که برهان‌های طرفداران تناسخ را ناقص می‌داند، برهان‌های مخالفان را هم سست می‌داند. اما از مجموع سخنان سهروردی دربارهٔ نفس، می‌توان دریافت که وی به بطلان تناسخ معتقد بوده و می‌گوید: کسی که بیشترین همت خود را مصروف عالم نور و جهان آخرت نکند از تاریکی‌های طبیعت رهایی نمی‌یابد، اما کسی که همه اندیشه خود را در

---

۱. *همان*، ص ۲۲۴. ۲. *همان*، ص ۲۲۹؛ ۲۳۰.

۳. بخشی از آیه ۶۸ سورهٔ مریم: «حول جهنم جثیاً»

۴. بخشی از آیه ۶۷ و ۹۴ سورهٔ هود: «فأصبحُوا فی دیارهم جاثمین»

۵. مجموعه مصنفات، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۳۰.

۶. از جمله ملاصدرا در تعلیقه خویش بر شرح *حکمة‌الاشراق*، ص ۵۱۱؛ نیز ابوریان در *اصول الفلسفة الاشراقیة*، ص ۳۱۸.

عالم نور به کار گیرد و به مرکز نور و حیات، عشق ورزد به حقایق هستی واقف گشته و از ناپاکی‌های طبیعت پیراسته می‌گردد و اشراق‌های نامتناهی بر او منعکس می‌شود.[۱] این سخن سهروردی با تناسخ سازگار نیست. او می‌گوید اصحاب شقاوت در اثر سوء انتخاب مایل نیستند علاقهٔ خود را از وابستگی‌های طبیعت و امور جسمانی بگلسند.[۲] همچنین در مسأله تناسخ و معاد، خلطی صورت گرفته و این دو دقیقاً از یکدیگر متمایز نشده است. برای تمایز دو مسئله باید معیار و ضوابط هر یک بررسی شود. معاد، معیار و ضابطه اصلی در انتقال روح از عالم شهادت به غیب، است. در حالی که در تناسخ انتقال روح در ابدان گوناگون در همین جهان، مورد توجه و ارزیابی اندیشمندان قرار گرفته است. موجودات عالم شهادت از طریق حواس ظاهر قابل ادراک است. اما عالم غیب، تنها از طریق حواس باطن ادراک می‌شود. بنابراین در معاد، انتقال از یک عالم به عالم دیگر و از یک نشئه به نشئه دیگر مطرح است اما در تناسخ تعدد عوالم و نشآت مطرح نبوده بلکه انتقال روح از یک بدن مادی به بدن مادی دیگر مطرح است.[۳] به نظر سهروردی نفوس متوسط و اصحاب شقاوت، پس از مفارقت از بدن، به عالم مُثُل معلق که جسم و جسمانی نبوده و محل و مکان ندارند و در عالم اشباح مجرد قرار دارد، منتقل می‌شوند و این انتقال از یک کالبد مادی به کالبد مادی دیگر نیست.

معانی لذّت و ألم، سعادت و شقاوت

لذّت، وصول به امری ملایم و سازگار با طبع و ادراک شیء به سبب وصول به آن است. ألم، ادراک حصول چیزی است غیر ملائم با شیء از

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۲۶.
۲. *شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی*، ص۵۴۷.
۳. *همان*، ص۵۲۸، ۵۲۹.

آن جهت که ناملایم است.[۱] برخی گمان کرده‌اند که تنها لذّت حسی وجود دارد. در حالی که برای هر ادراکی، لذّت وألمی مخصوص و شایسته آن وجود دارد، مثلاً لذّت و ألم بصر، متعلق به محسوسات است در آنچه ملایم و یا ناملایم با او باشد. همچنین در سایر قوا، مثل قوهٔ بویایی و غضب و شهوت، لذّت و ألمی مخصوص وجود دارد که به حسب اختلاف ادراکات و کمالات آن قوه، متفاوت است.[۲] از طرف دیگر تمام ادراکات، از نور مجرد به وجود می‌آید و چیزی درّاک‌تر از او نیست. بنابراین لذّتی بزرگتر از کمال و ملایمات آن نیست. حتی لذّات حسی در طلسمات نیز از انوار مجرد نازل می‌شود زیرا طلسمات سایه‌های انوارند. هر چه با انوار سازگار نباشد، هیآت ظلمانی و سایهٔ غواسق است که از جهت مصاحبت با برزخ‌های مظلم و شوق به آنها پدید آمده است.[۳]

مادامی که نفس به کالبد و شواغل برزخی علاقمند است نه از کمالات نوری خود لذّت می‌برد و نه از آفات و رذایل حاصل از تعلقات برزخی رنج می‌برد.[۴] کمال نفس در این است که حقّ دو قوهٔ قهر و محبتی که در اوست، اعطاء شود. یعنی با قوهٔ قهر، بر بدن ظلمانی، غالب شود و با قوهٔ محبت، عشق و شوق او به عالم نور افزون گردد.[۵] هرگاه نفس با اطلاع از حقایق و عشق نورانی شود به سرچشمه نور و حیات رسیده و از پلیدی‌های برزخ‌ها پاک می‌شود. در این صورت، پس از مرگ، عالم نور محض را مشاهده می‌کند و از بدن رها شده و اشراق‌هایی غیر متناهی از نورالأنوار، انوار قاهر و انوار اسپهبد پاک، بر او بی واسطه یا با واسطه

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمةالاشراق، ص۲۲۴.

۲. همان، ج۳: *الواح عمادی*، ص۱۷۰، ۱۷۱؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیة*، ص۵۸؛ مجموعه مصنفات، ج۲: حکمةالاشراق، ص۲۲۵.

۳. همان، ص۲۲۴.

۴. همان، ص۲۲۵.

۵. همانجا.

منعکس می‌شود. پس به طور بی نهایت از لذاید نورانی بهره‌مند می‌شود.[۱] لذّت نور مجرد با لذّت‌های ظلمانی قابل مقایسه نیست و دراین عالم نیز نمی‌توان به لذّات روحانی نورانی احاطه یافت.[۲] نفوس نیک بختان متوسط و زاهدانی که در عمل و نه در علم، کامل اند پس از مفارقت از بدن، قدرتی می‌یابند که با آن قادر به آفرینش مُثُل معلق روحانی می‌شوند، مثلاً انواع خوراکی‌های لذیذ صورت‌های زیبا و سماع و سرود نیکو و غیره را برای خود حاضر می‌کنند و این صور از پدیده‌های این عالم، کامل‌تر است.[۳] اما بدبختان با جهل مرکب خود، یعنی عدم اعتقاد به حق به عذاب بُعد و حجاب از انوار حق متألم می‌شوند. همچنین این که مشتاق ابدان و لذایذ جسمانی بودند ولی به آنها دسترسی ندارند، برایشان درد آور است.[۴]

کسانی که فرستادگان و رسولان خدا را نپذیرفتند و از فرمان آنها سرپیچی کردند دچار قهر الهی شده و آثار و نشانه هایشان محو و نابود گشته و با خواری و مذلّت به سوی بدن‌های کثیف و آلودهٔ خود بازگشته و به عذاب و رنج هولناک گرفتار شدند. آنها همواره آرزوی بازگشت می‌کنند و حال آن که بازگشت گنهکاران در لوح قضا و قدر حرام شده است[۵] و به زودی کسانی که معاد را باور ندارند هنگامی که ارواح آنان از کالبد خارج شود (قهر و غلبه) خدا را مشاهده می‌کنند. قهری که هیچ چیز قادر به دفع آن نبوده و در آن حال نمی‌توانند معاد را انکار کنند. بدبختان و کسانی که دچار خذلان شده و از توفیق الهی محروم مانده، عالم زوال پذیر

---

۱. *همان*، ص ۲۲۶.
۲. *همانجا*.
۳. *همان*، ص ۲۲۹، ۲۳۰.
۴. *همان*، ج ۳: *الواح عمادی*، ص ۱۷۳، ۱۷۴؛ *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمادیة*، ص ۶۰، ۶۱.
۵. *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۴۸.

را بر آنچه باقیست و با آن می‌توانستند از عقاب و دشواری‌های برزخ و جهنم بگذرند، برتری دادند. لذا تازیانه‌های الهی از کسانی که از حق گریخته و بر خدا و فرستادگانش افترا زدند، سخت انتقام خواهد گرفت.[۱]

در برابر، کسانی که در راه حق، مشغول سیر و سلوکند در واقع اراده کرده‌اند که فرمان ازلی پروردگار را متحقق کنند، لذّات جسمانی آنها را از سیر به جهان نور باز نداشته است و گرد خانه خدا در طوافند. آنها از قدرت الهی ترسان و در تاریکی شب نمازگزار و سختی عبادات را تحمل می‌کنند. از لغزش و غفلت مردم می‌گذرند و در راه حق، جهاد کرده و شمشیر می‌زنند. بدنهایشان در زمین و ارواحشان در ملأ اعلی، معلق است. اصحاب سکینه کبرایند و از سوی خداوند، خلاصی از ظلمت به آنها بشارت داده می‌شود.[۲] فرشتگان، گریهٔ ناشی از خوف نیکان را می‌شنوند و با تضرع از خداوند برای آنها طلب رحمت و سرور و تحیات و حظّی عزیز و نصرتی منیر می‌کنند. خداوند نیز دعای فرشتگان را در حق کسانی که همواره کارهای پسندیده می‌کنند و بر دشواری‌های عبادت او بردباری کرده و شرک نمی‌ورزند، استجابت می‌کند.[۳]

---

۱. *همان*، ص ۲۵۰، ۲۵۱.
۲. *همان*، ص۲۴۹، ۲۵۰.
۳. *همان*، ص ۲۵۱.

۹

نبوت و امامت

ضرورت عقلی نبوت

سهروردی نبوت را ضروری می‌داند. او می‌گوید انسان، به‌حسب طبع مدنی است و برای بقاء خود نیازمند مشارکت با دیگران است. مشارکت در معاملات و قصاص و ازدواج صورت می‌گیرد. این امور نیازمند شرع و قانون و به تعبیر دیگر سنت و عدل است. عقل انسانها متعارض یکدیگر است و مطیع کسی که مدعی کمالِ رأی است، نمی‌شود. لذا وجود شارع و عدل گستری که دارای نفس متعالی و آگاه از حقایق و مویّد از عالم نور و جبروت باشد و مردم را به حق و صراط مستقیم هدایت کند، ضروری است. او می‌گوید نبی یا ولیّ از جنس دیگر انسانها بوده و به طور مستمر و مستقیم، سنت و عدل را می‌گستراند و ظلم را محو می‌کند.[۱] نیاز انسان به چنین شخصی بیش از نیاز او به بعضی از اجزاء اضافی بدن خود است

---

۱. مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ص ۹۵، ۹۶؛ همان، ج ۳: *پرتونامه*، ص ۷۵؛ همان: *یزدان شناخت*، ص ۴۵۳، ۴۵۴؛ *سه رساله از شیخ اشراق: اللمحات*، ص ۱۷۲.

زیرا بودن چنین شخصی در عالم که مصالح عام را میان انسانها بگستراند، اولویت بیشتری نسبت به برخی از اجزاء برای بدن دارد و عنایت ازلی کامل تر از آن است که چنین مصلحت بزرگی را فرو گزارد.[۱]

به نظر سهروردی هدف نبی، قانون گزاری مصالح نظام عالم و یادآوری معاد است. زیرا مردم غافل از آخرت هستند و در امور دنیا، رعایت انصاف نمی‌کنند.[۲] شارع، راهی معین می‌کند و انسان با سلوک در آن طریق، نیل به خداوند را آموخته و معاد را به یاد می‌آورد.[۳] نبی باید عالِم باشد و با شرافت نفس خود، قادر به انجام اعمالی است که مردم از انجام آن عاجزند و از این رو در برابر وی خاضع می‌شوند. در غیر این صورت سخن او را نپذیرفته و با او معارضه می‌کنند. این اعمال بر صدق سخن نبی و این که فرستاده‌ای بر حق است، دلالت می‌کند.[۴] نبی مردم را به مصالح وقت و به معروف تشویق و به عبادت حق ترغیب می‌کند. نیز به پیراستگی نفس دستور داده و از زشتی نهی می‌کند. نبی عبادتها را برای انسانها، تعلیم و یادآوری و تکرار می‌کند.[۵] نبی برای انجام وظایف خود باید از امکانات خاصی برخوردار باشد. سهروردی بر این اساس آیه «عَلَّمه شدید القوی»[۶] را چنین تفسیر می‌کند که تعلیم نبی از عالم قدس یا همان عقل فعّال است که نبی را یاری می‌کند. خداوند او را به قوهٔ غیر متناهی خود مدد می‌رساند. نیز دربارهٔ آیات: «نَزَل به الروح الامین علی

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج ۳: *یزدان شناخت*، ص ۴۵۴، ۴۵۵.

۲. *همان*، ج ۲: *فی اعتقاد الحکماء*، ص ۲۷۰.

۳. *همان*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۹۶.

۴. *همانجا*؛ *همان*، ج ۲: *فی اعتقاد الحکماء*، ص ۲۷۰؛ *همان*، ج ۳: *پرتونامه*، ص ۷۵؛ *سه رساله از شیخ اشراق*، *اللمحات*، ص ۱۷۲.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج ۱: *التلویحات*، ص ۹۶؛ *همان*، ج ۲: *فی اعتقاد الحکماء*، ص ۲۷۰، *همان*، ج ۳: *پرتونامه*، ص ۷۵. ۶. نجم/۵.

قلبک»[۱] و «قل نزّله روح القدس من ربک بالحق»[۲-۳] می‌گوید او [= نبی] متصل به روح‌القدس شده و از او اخذ علم کرده و نیز از وی قوه‌ای نورانی و خاصیت تأثیر کسب می‌کند.[۴]

نبی دارای شرایطی است از جمله: از عالم اعلی به ادای رسالت و اصلاح نوع، مأمور باشد. علم را از طریق روح القدس و بدون تعلیم از بشر کسب کند. هیولی و مادهٔ عالم طبیعت در حوادثی، مثل زلزله و ماه و خورشید گرفتگی و امور دیگر از نبی اطاعت کنند و از غیب و از حوادث گذشته و آینده آگاهی دهد.[۵] از این شرایط، فقط شرط نخستین مخصوص انبیاء است. بقیه شروط در اولیاء و اهل تجرید نیز قابل حصول است.[۶]

کیفیت و اقسام اطلاع از غیب

به نظر سهروردی، اطلاع انبیاء و اولیاء از غیب، مبتنی بر شرایطی است. به نظر او هرگاه از اشتغال حواسِ ظاهریِ انسان و تخیل وی کاسته شود، از غیب آگاه می‌شود. نور مجرد مدبر [= نفوس] حجم و جرم ندارد ومیان آنها و نفوس مدبر فلکی، غیر از اشتغال‌های برزخی و تعلقات بدنی، حجابی نیست. پس انسان هرگاه از حواس ظاهری خلاصی یابد و حس باطن او ضعیف شود، نفس رهایی یافته و به سوی انوار اسپهبد صعود می‌کند و از نقوش برزخ‌های علوی کاینات آگاه می‌شود. زیرا تمام حوادث گذشته و آینده به سبب حرکات فلکی حاصل می‌شود. بنابراین انوار مدبر

---

۱. شعراء/ ۱۹۳ و ۱۹۴. ۲. نحل/ ۱۰۲.

۳. مجموعه مصنفات، ج۳: *الواح عمادی*، ص ۱۸۰، ۱۸۱؛ سه رساله از شیخ اشراق: *الالواح العمادیه*، ص۶۵، ۶۶.

۴. مجموعه مصنفات، ج۲: *فی اعتقاد الحکماء*، ص ۲۷۰، ۲۷۱.

۵. همان، ج ۱: *التلویحات*، ص۹۵؛ ج ۳: *پرتونامه*، ص۷۵؛ سه رساله از شیخ اشراق، *اللمحات*، ص۱۷۲، ۱۷۳.

۶. همانجاها.

فلکی از جزئیات کایناتِ جهان و لوازم و آثارِ حرکات آنها آگاه هستند.[۱]

نفوس انبیاء و اولیاء، تابع اشتغالات مادی نیست. آنها به نفوس فلکی متصل بوده و آگاه از غیب هستند و نیز می‌توانند حقایق را در بیداری ببینند. برخی انسانها نیز می‌توانند با ریاضت به نفوس فلکی متصل شده و از غیب آگاه شوند.[۲] نفس قوی آنچه را دیگران در خواب می‌بینند، در بیداری مشاهده می‌کند و اگر نفس به آن قوت نرسیده باشد تنها در خواب می‌بیند.[۳] اگر اثر نقوشی که در الواح عالی مشاهده کرده‌اند، همان گونه در قوهٔ ذاکره نفس باقی بماند، نیازی به تأویل و تعبیر آنها نیست و اگر اثر مزبور باقی نماند و قوهٔ متخلیه آن را به چیزهای مشابه، متضاد و یا از جهتی مناسب با آن انتقال دهد، نیازمند تفسیر و استنباط است. زیرا باید معلوم شود که متخیله از چه چیزهایی به آن صور منتقل شده است.[۴]

سهروردی دربارهٔ کاهنان می‌گوید: نفسِ کاهنان و پیشگویان، جزئیات را قبول کرده و نمی‌توانند از عالم نفس فراتر روند و معقولات کلی را از عالم عقل بپذیرند. زیرا نفس ضعیف آنها چنین استعدادی ندارد اما نفوس انبیاء قوی است و دارای شرف و خیر و حکمت است. هیچ یک از این خواص در نفوس کاهنان نیست. نفس آنها هرگز به کمال نمی‌رسد و در آخرت، نیکبخت نیست. حتی علم به غیب ایشان نیز سبب نقصانست نه کمال.[۵] آنچه انبیاء و اولیاء و غیر آنها، مانند پیشگویان، از امور غیبی دریافت می‌کنند، هفت قسم است: ۱.گاه معانی بر آنها در سطور مکتوب وارد می‌شود ۲.گاه آن واردات به صورت شنیدن صوتی است که برخی

---

۱. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۳۶، ۲۳۷؛ *شرح شهرزوری*، ص۵۶۵

۲. *سه رساله از شیخ اشراق: اللمحات*، ص۱۷۴؛ *مجموعه مصنفات*، ج۳: *یزدان شناخت*، ص۴۵۲. ۳. *همانجا*.

۴. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۲۳۶، ۲۳۷.

۵. *همان*، ج۳: *یزدان شناخت*، ص۴۵۲، ۴۵۳.

لذیذ و برخی ترسناک است ۳.گاه صورت امور واقع را مشاهده می‌کنند ۴.گاه صور زیبای انسانی را می‌بینند که با نهایت زیبایی آنها را مورد خطاب قرار داده و برایشان از غیب سخن می‌گویند ۵.گاه صوری می‌بینند که در غایت لطافت و زیبایی آنها را مانند اشکال مصنوعی مخاطب قرار می‌دهند ۶.گاه به دل آنها رازهای نهان و حقایق جهان خطور می‌کند ۷.گاه آنها را مانند مُثُل معلق شهود می‌کنند.[۱]

برای کاملان در حکمت عملی و علمی که سهروردی آنها را «اخوان تجرید» نامیده، مقام خاصی است که به حسب آن می‌توانند مُثُل قایم را به هر صورت که می‌خواهند ایجاد کنند و این همان مقام کلمهٔ «کن» در قرآن است. هر کس این مقام را مشاهده کند به جهانی دیگر که در اُن مُثُل معلق و فرشتگان مدبر وجود دارد، یقین می‌کند[۲] و هر چه صعود ایشان تمامتر باشد، مشاهدهٔ این صور برای آنها روشن‌تر و خوشایندتر خواهد بود و به همین ترتیب سیر می‌کنند تا به طبقه‌ای برسند که شریف‌ترین طبقات بوده و از آن هم بالاتر روند تا به بالاترین طبقات نور رسند و به نورالانوار پیوسته و در آنجا مقام و اُنس گیرند.[۳]

معنا و شرایط معجزه

معجزه، نام مجموعه اعمالی است که از پیامبران و برخی اولیاء سر می‌زند و دیگران از انجام آنها عاجزند، مانند احداث زلزله و ماه یا خورشیدگرفتگی، شفای بیماران و رام‌کردن حیوانات وحشی. علت وقوع معجزه این است که بدن، مطیع نفس و نیز مادهٔ عالم، مطیع مفارقات می‌شود. بنابراین وقتی نفس به نور حق و ملاء اعلی که اکسیر علم و قدرت است روشن شود، مادهٔ عالَم مسخَّر او می‌شود. همچنین از روشنی

---

۱. *همان*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۴۰.

۲. *همان*، ص۲۴۲، ۲۴۳.

۳. همان، ص۲۴۳.

نفس وی، سخن او را می‌شنوند و دعای او ــ هر چه باشد ــ اجابت می‌شود.[۱] در این صورت، عالم عناصر متأثر از نیایش‌های او می‌شود. مثلاً اگر بخواهد انسانهایی هلاک شوند مقدمات و نتایج آن فراهم می‌شود. نیز نفس او در حیوانات و نباتات و جمادات تأثیر کرده و افعالی به وجود می‌آید به گونه‌ای که دیگران از ایجاد آن عاجزند.[۲] البته فرشتگان واسطهٔ این امورند و پدیدآمدن این امور در نهایت به خواست خداوند و فیض او صورت می‌گیرد.[۳]

مقام معنوی امام

همانگونه که پیشتر گذشت[۴] سهروردی در توصیف مقام معنوی امام، متأثر از احادیث امامان شیعه(ع) است. به نظر او عالَم هیچ گاه از حکمت و از شخصی که جهان قائم به او بوده و حجج و بینات دارد، خالی نیست.[۵] عنایت الهی مقتضی وجود این عالَم است و صلاح آن را نیز اقتضاء می‌کند. پیامبران و حکیمان متأله، این صلاح را متحقق می‌کنند. بنابراین هیچ گاه زمین از یکی و یا گروهی از آنها خالی نیست. ایشان حفاظ و استوانه‌های عالَمند. با وجود آنها نظام عالم، استمرار و استقرار یافته و به فیض باری تعالی اتصال می‌یابد. اگر زمانی عالم از وجود آنها خالی شود، با هرج و مرج و جهل، فاسد شده و انسانها هلاک خواهند شد.[۶] ایشان خلیفه خدا بر زمین هستند.[۷] در هر عالم، انسانی هست که خداوند بیش از دیگران به او نزدیک است و فیض و رحمت الهی توسط او به دیگران

---

۱. *همان*، ج۳: *پرتونامه*، ص۷۶-۷۷.
۲. *همان*: *یزدان شناخت*، ص۴۴۸.
۳. *همان*، ص۴۴۹، ۴۵۰.
۴. مقدمه همین رساله، ص ۱۹، ۲۰.
۵. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱.
۶. *شرح شهرزوری*، ص۲۴؛ *شرح قطب*، ص۱۹، ۲۰.
۷. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱.

می‌رسد. حافظان علوم حقیقی و بر پادارندگان آیات الهی و خلیفه‌های خدا بر انسانها و جانشینان او هستند[۱] و این سنت الهی مادامی که آسمان و زمین برپاست، استمرار دارد.[۲]

به نظر سهروردی، تنزیل به پیامبران و تأویل و بیان، به مظهر اعظم فارِقْلیط داده شده است. فارِقلیط، فارق حق و باطل است و به معنای ولایتی است که در باطن نبوت است. سهروردی برای اثبات مدعای خود به قرآن استناد کرده و این آیه را شاهد آورده: «ثم إنَّ علینا بیانه»[۳] به نظر او حرف «ثم» در این آیه دلالت بر تراخی می‌کند. بدین معنا که بیان حقیقی قرآن و تأویل، به ظهور امام وابسته است.[۴]

سهروردی سپس به طبقه بندی حکما و طالبان حکمت پرداخته که عبارتند از: ۱.حکیم الهی ژرف اندیش که اهل بحث نیست ۲.حکیم بحّاث که متأله نیست ۳.حکیم الهی که در تأله و بحث، ژرف اندیش است ۴.حکیم الهی ژرف اندیش در تأله که در بحث متوسط و یا ضعیف است ۵.حکیم ژرف اندیش در بحث و متوسط یا ضعیف در تأله ۶.طالب تأله و بحث ۷.فقط طالب تأله ۸.فقط طالب بحث[۵]. حکیم متأله، قادر است بدن خود را مانند پیراهن خلع و لبس [= تغییر و تبدیل] کند. به نظر سهروردی انسان مادامی که از خمیرهٔ مقدسه، مطلع نشود و قادر به خلع و لبس بدن نباشد، حکیم محسوب نمی‌شود.[۶]

از میان این طبقات و مراتبِ حکیمان، حکیم ژرف اندیش در تأله و

---

۱. شرح *شهرزوری*، ص۲۴؛ *شرح قطب*، ص۲۰.

۲. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱. ۳. قیامت/ ۱۹.

۴. *هیاکل النور*، تصحیح ابوریان، ص۸۸؛ دوانی، جلال‌الدین، *ثلاث رسائل: شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، ص۲۴۷؛ ابراهیمی دینانی، *منطق و معرفت در نظر غزالی*. ص۱۱۸.

۵. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۱، ۱۲.

۶. *همان*، ج۱: *المشارع و المطارحات*، ص۵۰۳.

بحث، برای ریاست و خلافت خداوند در زمین اولویت دارد. اگر او یافت نشود، اولویت با حکیم ژرف اندیش در تأله و متوسط در بحث است. اگر او هم نبود، حکیم ژرف اندیش در تأله که اهل بحث نیست، جانشین خداست و زمین، هیچ گاه از حکیم ژرف اندیش در تأله خالی نیست و هیچ گاه ریاست زمین، نصیب حکیمی که فقط ژرف نگر در بحث بوده و در تأله ژرف‌اندیشی نکرده، نمی‌شود. حکیم متأله از کسی که فقط بحّاث است، شایسته‌تر می‌باشد. زیرا در خلافت باید «تلقی» [= دریافت اشراقی] وجود داشته باشد.[۱] این دریافت، فیضی از نورالانوار است و به کسی که مستحق آن بوده و از والاترین سالکان عصر خویش است اختصاص می‌یابد.[۲] خلیفه، ملک و وزیر خداوند بر زمین است. بنابراین باید با اتصال نفس و بدون فکر و استدلال دریافت‌هایی اشراقی از خدا داشته باشد.[۳] سهروردی این شرطِ مهم خلافت را از قرآن اقتباس کرده است. خداوند در قرآن پس از آنکه به فرشتگان می‌فرماید «اِنّی جاعِل فی الأرض خلیفة»[۴] دربارهٔ حضرت آدم(ع) می‌فرماید: «فتلقّی آدم من ربه کلمات».[۵]

به نظر سهروردی، ریاستِ خلیفه، تغلب و چیرگی ظاهری نیست.[۶] زیرا آنها که اهل غلبه‌اند به حسب نقایص و شدّت جهل، استحقاق تخاطب الهی ندارند. بنابراین مستحق نام ریاست حقیقی نخواهند بود. از این رو، به نظر سهروردی ریاست خلیفه، منوط به تحصیل کمالات انسانی اعم از ذوقی و بحثی است.[۷]

---

۱. *همان*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۲ نیز رک به کلمه «تلقی» در آیه سی‌ام سورهٔ بقره.
۲. *اصول الفلسفة الاشراقیة*، ص۹۰.
۳. *شرح شهرزوری*، ص۲۹؛ *شرح قطب*، ص۲۴.
۴. بقره/ ۳۰.
۵. *همانجا*/ ۳۷.
۶. *مجموعه مصنفات*، ج۲: *حکمة‌الاشراق*، ص۱۲.
۷. *شرح شهرزوری*، ص۲۹.

گاهی امام متأله، مستولی و ظاهر و مکشوف است، مانند ریاست بعضی پیامبران (ع). گاه نهان و باطنی است، مانند امامت بعضی اولیاء الهی که در این صورت آنها را «قطب» می‌نامند. علی رغم این که قطب، در نهایت گمنامی است اما ریاست معنوی با اوست. اگر سیاست و حکومت به دست متأله بحّاث یا صرفاً متأله باشد، روزگار، نورانی می‌گردد زیرا مردم از علم و حکمت و عدل و سایر فضایل اخلاقی بهره‌مند می‌شوند. اگر زمان، از تدبیر الهی تهی باشد، چراغ علم و عمل خاموش شده و ظلمات جهل و نادانی چیره گشته و فساد و تباهی ظاهر می‌شود.[1]

دیدگاه سهروردی در توصیف مقام معنوی امام، از مهمترین مباحث اساسی تشیع نیز محسوب می‌شود. تعریف او از خلیفهٔ خدا به توصیف حضرت علی (ع) از امام و خلیفه بسیار نزدیک است. چنانچه امام علی(ع) در گفت گوی با کمیل بن زیاد نخعی، خلیفه خداوند را چنین معرفی می‌کند: «لاتخلو الأرض من قائم لله بحجة إمّا ظاهراً مشهوراً و إمّا خائفاً مغموراً لئلا تبطُلَ حجج الله و بیِّناتهُ و کم ذا؟وَ اَین اولئک؟ اولئک واللهِ الاقلونَ عدداً و الاعظمونِ عندالله قدراً یحفَظُ اللهُ بهم حججهُ و بیِّناته حتی یُودِعُوها نُظراءهُم و یَزرعُوها فی قلوب أشباههم. هَجَم بهم العلمُ علی حقیقة البصیرة و باشَروا روح الیقین و استَلانُوا ما استوعَرَهُ المترفون و اَنِسوا بما استوحش مَنه الجاهلون و صَحِبوا الدنیا بأبدان ارواحُها معلَّقه بالمحل الاعلی. اولئک خلفاء اللهِ فی ارضه و الدُّعاة الی دینه. آه آه شوقاً الی رؤیتهم»[2] (زمین هرگز از کسی که قیام به حجت الهی کند خالی نمی‌شود. خواه ظاهر و آشکار و خواه ترسان و پنهان باشد. تا دلایل الهی و نشانه‌های روشن او باطل نگردد ولی آنها چند نفرند و کجا

---

۱. مجموعه مصنفات، ج۲: حکمة‌الاشراق، ص۱۲؛ شرح شهرزوری، ص۲۹، ۳۰؛ شرح قطب، ص۲۴.

۲. نهج البلاغه، کلمات قصار، شمارهٔ ۱۴۷.

خدا سوگند تعداد آنها کم و قدر و مقامشان نزد خدا بسیار است. خداوند به واسطهٔ آنها حجج و بیّنات خود را حفظ می‌کند تا به افرادی که نظیر آنها هستند بسپارند و بذر آن را در قلب افرادی شبیه خود بیفشانند. علم و دانش با حقیقت و بصیرت به آنها روی آورده و روح یقین را لمس کرده و آنچه دنیاپرستان هوسباز، مشکل می‌شمرند بر آنها آسان است. آنها به آنچه جاهلان از آن وحشت دارند، انس گرفته‌اند. در دنیا با بدن‌هایی زندگی می‌کنند اما ارواحشان به جهان بالا پیوند دارد. آنها خلفای الهی در زمین و داعیان دین خدایند. آه آه چقدر مشتاق دیدار آنها را هستم.).

حضورِ غایب امام، مستلزم اندیشه شیعی غیبت و دایرهٔ ولایتی است که به دنبال دایرهٔ نبوت و پس از خاتم پیامبران (ص) می‌آید. این ولایت در اسلام، نام دیگر نبوت باطنی است. فقیهان حلب نیز این مطلب را به خوبی دریافته بودند. آنها برای این سخن سهروردی که خداوند قادر است در هر زمان حتی اکنون، پیامبری مبعوث کند، وی را متهم و محکوم کردند. اگر چه مراد از پیامبر دیگر، نه پیامبر واضع شریعت بلکه نبوت باطنی بود، اما این نظریه دست‌کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان سهروردی با آثار خود که حاصل عمر پربار وی بود و نیز با مرگ خویش، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعهٔ «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.[۱] نیز جذبهٔ اندیشهٔ نور سبب شد تا حکیم اشراقی این طریق را که غایت آن توحید است تا حادثه‌ای که منجر به شهادت وی شد، مردانه و مخلصانه ادامه دهد.

«و الحمدلله رب‌العالمین و صلی‌الله
علی سیّدنا محمدوآله‌الطاهرین»

---

۱. هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص۳۰۵.

منابع

۱. «*قرآن*» ترجمه سیّدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، حکمت ۱۳۷۱.
۲. «*نهج البلاغه*» ترجمه سیّدجعفر شهیدی، تهران، انتشارت و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش، چاپ دوم.
۳. آملی، شمس‌الدین: «*نفائس الفنون فی عرائیس العیون*» تصحیح سیّدابراهیم میانجی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۹ق. ج ۲.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: «*اسماء و صفات حق تبارک و تعالی*» تهران، اهل قلم، ۱۳۷۵ ش.
۵. ـــــــ: «*شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*» تهران، حکمت، ۱۳۶۴ ش.
۶. ـــــــ: «*ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*» تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش، ج ۳.
۷. ـــــــ: «*منطق و معرفت در نظر غزالی*» تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش، چاپ دوم.
۸. ابن ابی اصیبعه: «*عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*» تصحیح نزار رضا، بیروت، الحیاة، ۱۹۶۸ م.
۹. ابن بابویه، محمدبن علی: «*التوحید*» تصحیح سیّدهاشم الحسینی الطهرانی، قم، جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه قم، ۱۳۵۷ ش.
۱۰. ابن تغری بردی: «*النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*» مصر، وزارة الثقافة و الإرشاد، بی تا، ج ۵-۶.

۱۱. ابن خلدون: «مقدمه» ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ش، چاپ پنجم، ج ۲.
۱۲. ابن خلّکان: «*وفیات الأعیان*»، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالثقافة، بی‌تا، ج ۶.
۱۳. ابن سهلان ساوی: «*بصائر النصیریه*» تحقیق و تعلیق محمد عبده، بولاق امیریه، ۱۳۱۶ق (افست ایران، منشورات المدرسة الرضویة).
۱۴. ابن سینا: «*الاشارات و التنبیهات*» قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش، ج ۲ و ۳.
۱۵. ـــــــ: «*الشفاء*» (*الطبیعیات*) تحقیق محمود قاسم، قاهره، دارالکتاب العربی للطباعة و النشر، (افست قم منشورات مکتبه آیة‌الله العظمی مرعشی)، ۱۴۰۴ق.
۱۶. ـــــــ: «*المبدأ و المعاد*» به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. ـــــــ: «*النجاة*» تحقیق محیی الدین صبری الکُردی، مصر، السعاده، ۱۳۵۷ق، چاپ دوم.
۱۸. ابن شدّاد، بهاءالدین: «*النوادر السلطانیه و المحاسن الیوسفیه*» تحقیق جمال الدین شیّال، مصر، دارالمصریة للتالیف و الترجمه، ۱۹۶۴ م.
۱۹. ابن فارس: «*معجم مقاییس اللغة*» تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر، مکتبه مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۴۰۰ق، چاپ ۳، ج ۳.
۲۰. ابوریان، محمدعلی: «*اصول الفلسفة الإشراقیة*» قاهره، الانجلو المصریة، ۱۹۵۹.
۲۱. ـــــــ: «*مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*» ترجمه محمد علی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. اخوان الصفاء: «*رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*» قم، مرکز نشر مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق، ج ۳.
۲۳. اسفندیار، کیخسرو: «*دبستان مذاهب*» تحقیق رحیم رضازاده ملک، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. افلاطون: «*دورهٔ آثار افلاطون*» ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی ۱۳۷۶. چاپ دوم ج ۱-۴.
۲۵. امیل برهیه: «*تاریخ فلسفه قرون وسطی و دورهٔ تجدد*» ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. امین، سیّدمحسن: «*اعیان الشیعه*» بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۵.

۲۷. انصاری، خواجه عبدالله: «شرح *منازل السایرین*» چاپ علی شیروانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۳ ش.
۲۸. اوشیدری، جهانگیر: «*دانشنامه مزدیسنا*» (*واژه نامه توضیحی آیین زرتشت*) تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. برازش، علی رضا: «*معجم المفهرس لألفاظ الأصول من الکافی*» تهران، منظمة الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۸ق، ج ۱و۲.
۳۰. پازوکی، شهرام: «*تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایران بر افلاطون*» تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق.
۳۱. پورجوادی، نصرالله: «*اشراق و عرفان*» تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ش.
۳۲. ــــــــــــ: «معنویت کیخسرو در شاهنامه و سنت اشراقی» *فصلنامه گلستان*، ۱۹۹۹ م، ش ۴.
۳۳. پورداوود: «*یشت‌ها*» تهران، زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۴۷ ش، چاپ دوم، ج ۱.
۳۴. تقی زاده، سیّدحسن: «*مانی و دین او*» چاپ احمد افشار شیرازی، تهران، ۱۳۳۵ ش.
۳۵. تورتل، کریستیین: «*شیخ ابوالحسن خرقانی*» ترجمه ع.روح بخشان، تهران، مرکز، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. جوادی آملی، عبدالله: «شرح حکمت *متعالیه اسفار اربعه*» تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش، بخش چهارم از ج ۶.
۳۷. حافظ ذهبی: «*العبر فی خبر من غبر*» تحقیق صلاح الدین المنجد، کویت، وزارة الأعلام، ۱۹۸۴ م، جزء ۴.
۳۸. حبیبی، نجفقلی: «آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی» *مجموع سخنرانی‌های هفتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی*، به کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۶ ش، ج ۳.
۳۹. ــــــــــــ: «منابع نوافلاطونی در فلسفه شهاب الدین سهروردی» *سخنرانی‌های ششمین کنگره تحقیقات ایرانی*، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۷ ش، ج ۲.
۴۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر: «*خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*» تحقیق جواد قیّومی، قم، ۱۴۱۷ق.
۴۱. ــــــــــــ: «*کشف الیقین فی فضائل امیرالمومنین(ع)*» تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.

۴۲. خواجویی، محمداسماعیل: «*جامع الشّتات*» تحقیق سیّدمهدی رجایی، بی‌نا، ۱۴۱۸ق.
۴۳. دفتری، فرهاد: «*تاریخ و عقاید اسماعیلیه*» ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۵ ش.
۴۴. دمشقی، شمس الدین: «*نخبة الدهر فی عجایب البّر و البحر*» تصحیح عبدالرزاق الأصفر، دمشق وزارة الثقافة و الإرشاد، ۱۹۸۳ م.
۴۵. الدوانی، جلال الدین محمدبن اسعد: «*ثلاث رسائل*» تصحیح احمد تویسرکانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
۴۶. الراغب الاصفهانی: «*مفردات الفاظ القرآن*» تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، بیروت، دارالقلم، دارالشّامیة، ۱۴۱۲ق.
۴۷. ریزی، اسمعیل بن محمد: «*فلسفه اشراق به زبان فارسی*» یا (*حیات النفوس*) تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۷ ش.
۴۸. زرین کوب، عبدالحسین: «*(دنباله) جستجو در تصوف ایران*» تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش، چاپ دوم.
۴۹. سالک، معصومه: «کتابشناسی حزین لاهیجی» بی‌جا، نشر سایه، ۱۳۷۴ ش.
۵۰. سبزواری، حاج ملاهادی: «*شرح المنظومه*» دارالعلم، چاپ سنگی، ۱۲۹۸ق.
۵۱. سجّادی، سیّدجعفر: «*ترجمه حکمةالاشراق*» تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش، چاپ ششم.
۵۲. ــــــــــــ: «حواس پنجگانه از نظر فلسفه اشراق» *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، تهران، دانشگاه تهران، ش ۱ و ۲، س ۲۳، ۱۳۵۵ ش.
۵۳. ــــــــــــ: «*شرح رسائل فارسی سهروردی*» تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۵۴. ــــــــــــ: «*شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق*» تهران، فلسفه، ۱۳۶۳ ش.
۵۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی: «*سه رساله از شیخ اشراق*» تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
۵۶. ــــــــــــ: «*مجموعه مصنفات شیخ اشراق*» تصحیح و مقدمه هانری کوربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق. ج ۱.

۵۷. ـــــــــــــــــــــــ: «*مجموعه مصنفات شیخ اشراق*» تصحیح و مقدمهٔ هانری کوربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق، ج ۲.
۵۸. ـــــــــــــــــــــــ: «*مجموعه مصنفات شیخ اشراق*» تصحیح سیّدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق، ج ۳.
۵۹. ـــــــــــــــــــــــ: «*هیاکل النور*» تصحیح ابوریان مصر، مکتبه التجاریة الکبری، ۱۹۵۷ م.
۶۰. السیوطی، جلال الدین: «*الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*» زیر نظر احمد سعدعلی، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۷۳ق. ج ۱.
۶۱. شایگان، داریوش: «*هانری کوربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*» ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۳ ش، چاپ دوم.
۶۲. شرف الدین خراسانی: مقالهٔ «اثولوجیا» *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش، ج ۶.
۶۳. شهرزوری، شمس الدین محمد: «*شرح حکمةالاشراق*» تصحیح حسین ضیایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶۴. ـــــــــــــــــــــــ: «*نزهة الأرواح و روضة الأفراح فی تاریخ الحکماء و الفلاسفة*» تصحیح سیّد خورشید احمد - ایم - ای، حیدرآباد، دایرةالمعارف العثمانیة، ۱۳۹۶ق، ج ۲.
۶۵. الشهرستانی، عبدالکریم: «*الملل و النحل*» چاپ محمدبن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبة الآنجلوا المصریة، چاپ دوم، ج ۱-۲.
۶۶. شیخ صدوق ← ابن بابویه، محمدبن علی
۶۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم: «*اسرار الآیات*» ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۶۸. ـــــــــــــــــــــــ: «*الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*» بیروت، داراحیاءالتراث‌العربی، ۱۹۸۱ م، چاپ سوم، ج ۱، ۶.
۶۹. ـــــــــــــــــــــــ: «*تعلیقه بر شرح حکمةالاشراق قطب الدین شیرازی*» چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق.
۷۰. ـــــــــــــــــــــــ: «*تفسیر القرآن الکریم*» تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳، چاپ دوم، ج ۴.

۷۱. طباطبایی، سیّدمحمد حسین: «*المیزان فی تفسیر القرآن*» بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق، ج ۷.
۷۲. الطبرسی: «*مجمع البیان فی تفسیر القرآن*» تحقیق السیّد هاشم الرسولی المحلاتی، تهران، کتابخانه علمیه اسلامیة، ۱۳۸۳ق، ج ۲.
۷۳. عبدالباقی، محمد فؤاد: «*المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*» مصر، دارالکتب المصریة، ۱۳۶۴ق (افست ایران).
۷۴. العسکری، ابوهلال. «*معجم الفروق فی اللغة*» قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق، ج ۱.
۷۵. عطار نیشابوری: «*تذکرة الاولیاء*» تحقیق محمد استعلامی، تهران، زوّار، ۱۳۷۷ ش، چاپ نهم.
۷۶. غزالی، ابوحامد: «*مشکاة الانوار*» تحقیق ابوالعلا عفیفی، قاهره، الدار القیومیة للطباعة و النشر، ۱۳۸۳ق.
۷۷. فارابی، ابونصر: «*عیون المسائل*» دهلی، ۱۳۱۲ق.
۷۸. فخر رازی: «*المباحث المشرقیه فی علم الهیات و الطبیعیات*» قم، بیدار، ۱۴۱۱ق، چاپ دوم، ج ۱.
۷۹. الفراهیدی، خلیل بن احمد: «*کتاب العین*» تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، افست، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ۵، ۸.
۸۰. فروزانفر، بدیع الزمان: «*شرح مثنوی شریف*» تهران، زوّار، ۱۳۶۷ ش، چاپ چهارم، ج ۱.
۸۱. فلوطین: «*اثولوجیا*» تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
۸۲. قشیری، ابوالقاسم: «*رساله قشیریه*» تحقیق عبدالحلیم محمود و محمودبن الشریف، افست، قم، بیدار، ۱۳۷۴ ش.
۸۳. قطب الدین شیرازی: «*الدرة التاج لغرة الدباج*» تصحیح سیّدمحمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۸۴. ــــــــــــ: «*شرح حکمة‌الاشراق*» چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق.
۸۵. کاشانی، عبدالرزاق: «*اصطلاحات الصوفیة*» تصحیح ابراهیم جعفر، قم، بیدار، ۱۳۷۰ ش، چاپ دوم.
۸۶. کرمانی، حمیدالدین: «*المصابیح فی اثبات الإمامة*» تحقیق مصطفی غالب، بیروت، منشورات حمد، ۱۹۶۹ م.

۸۷. کلینی، محمدبن یعقوب: «*اصول کافی*» ترجمه و شرح سیّدجواد مصطفوی، تهران، علمیه اسلامیه، ج ۱و۴.
۸۸. کوربن، هانری: «*تاریخ فلسفه اسلامی*» ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳ ش.
۸۹. ــــــــــ: «*حکمت اشراق در ایران زمین در سدهٔ دوازدهم میلادی*» ترجمه ضیاءالدین دهشیری، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، تهران، دانشگاه تهران، ش ۱، س ۶، ۱۳۳۷ ش.
۹۰. ــــــــــ: «*روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*» ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، نشریه ش۳، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه، ۱۳۲۵ ش.
۹۱. ــــــــــ: «*فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*» ترجمه جواد طباطبایی، مشهد، توس، ۱۳۶۹ ش.
۹۲. ماسینیون، لویی - پ.کراوس: «*اخبار حلاج*» ترجمه سیّدحمید طبیبیان، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۴ ش.
۹۳. ــــــــــ: «*اخبار حلاج*» ترجمه محمد و سودابهٔ فضایلی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۷۸ ش.
۹۴. مجتهدی، کریم: «*فلسفه در قرون وسطی*» تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۹۵. محمدی، سیّدکاظم - دشتی، محمد: «*المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*» قم، انتشارات امام علی(ع)، ۱۳۶۹ ش، چاپ دوم.
۹۶. محنّک، کاووس: «*نمادگرایی نور در شرق و غرب*» ترجمه لیلا هوشنگی، *خرد جاودان*، تهران، فرزان روز، ۱۳۷۷ ش.
۹۷. محیی الدین بن عربی: «*تفسیر القرآن الکریم*» تحقیق مصطفی غالب تهران، ناصر خسرو، ۱۲۹۱ق. ج ۱و۲ (منسوب به ابن عربی).
۹۸. مدرّس تبریزی، محمدعلی: «*ریحانة الأدب*» تهران، خیام، ۱۳۷۴ ش، چاپ چهارم، ج ۱و۲.
۹۹. مدکور، ابراهیم: «بین السهروردی و ابن سینا»، *شهاب الدین السهروردی فی الذکری المئویة الثامنة لوفاته*» قاهره، مکتبة العربیه، ۱۳۹۴ق.
۱۰۰. مصطفی غالب: «*الاعلام الاسماعیلیة*» بیروت، دارالیقظة، ۱۹۶۹ م.
۱۰۱. معین، احمد: «هورخش سهروردی» *مجله یغما*، س اول، ش۲.
۱۰۲. ملاصدرا ← صدرالدین، محمد بن ابراهیم.

۱۰۳. موحد، صمد: «سرچشمه های حکمت *اشراق*» تهران، فراروان، ۱۳۷۴ ش.
۱۰۴. موسوی بهبهانی: «*حکیم استرآباد میرداماد*» تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
۱۰۵. ناصرخسرو: «*زادالمسافرین*» تهران، کتابفروشی محمودی، بی تا.
۱۰۶. نصر، سیّدحسین: «*جشن نامه هانری کربن*» تهران، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۹۷ق.
۱۰۷. ــــــــــــ: *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴ ش.
۱۰۸. ــــــــــــ: «*شهاب الدین سهروردی مقتول*» تاریخ فلسفه در اسلام، م.م.شریف، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱.
۱۰۹. ــــــــــــ: «*مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت*»، ماهنامه معارف اسلامی اوقاف، س اول، ش دهم، آذر ۱۳۴۸ ش.
۱۱۰. نوبختی، حسن بن موسی: «*فرق الشیعه*» تصحیح سیّدمحمد صادق آل بحرالعلوم، نجف، مکتبه المرتضویة، ۱۳۵۵ق.
۱۱۱. نورانی عبدالله: «*تعلیقات منطقیه میرداماد*» منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۱۲. والبریج، جان: «*قطب الدین شیرازی و علم الأنوار در فلسفه اسلامی*» ترجمه جواد قاسمی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱۳. هاجسن، مارشال: «*فرقه اسماعیلیه*» ترجمه و مقدمه و حواشی فریدون بدره‌ای، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۱۱۴. هاکس: «*قاموس کتاب مقدس*» بیروت، ۱۹۲۸ م.
۱۱۵. الهروی، محمد شریف: «*انواریه*» تصحیح حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۱۶. یاقوت حموی: «*معجم الأدباء*» بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا، ج ۱۹-۲۰.
۱۱۷. یثربی، سیّدیحیی: «*مواردی از استقلال جویی‌های سهروردی در مقابل ابن‌سینا*» آیت حسن، جشن نامه بزرگداشت استاد حسن‌زاده آملی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

فهرست آیات

افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا ترجعون (مومنون/ ۱۱۵) ۲۰، ۱۳۰

الحمدلله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور (انعام/ ۱) ۴۱

الله غالب علی امره (یوسف/ ۲۱) ۱۹

الله نور السموات‌والارض (نور / ۳۵) ۱۹، ۴۲، ۶۳

الیّ المصیر (حج/ ۴۸) ۲۰

انّی جاعل فی الارض خلیفه (بقره/ ۳۰) ۱۵۸

تحیتهم‌یوم یلقونه سلام (احزاب/ ۴۴) ۲۰

تعرج الملائکه و الروح (معارج/ ۴) ۲۰

ثم انّ علینا بیانه (قیامه / ۱۹) ۱۵۷

ثم سوّیه و نفخ فیه من روحه (سجده/ ۹) ۱۹

حول جهنم جثیا (مریم/ ۶۸) ۱۴۶

علّمه شدید القوی (نجم/ ۵) ۱۵۲

فاتّقوا النار التی وقودها الناس و الحجاره اعدّت للکافرین (بقره/ ۲۴) ۶۵

فاذا سوّیته و نفخت فیه من روحی (حجر/ ۲۹) ۱۲۴

فاصبحوا فی دیارهم جاثمین (هود/ ۹۴) ۱۴۶

فان استکبروا فالذین عند ربک یسبحون‌له باللیل‌والنهار و هم لا یسئمون (فصلت/ ۳۸) ۲۰

9789646919273

قیمت: ۲۶۰۰ تومان